الجزء الثاني

عالم المعرفة

383
ديسمبر
2011



الثقافة والمساواة
نقد مساواتي للتعددية الثقافية

تأليف: بريان باري

ترجمة: كمال المصري

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

383

الثقافة والمساواة
نقد مساواتي للتعددية الثقافية

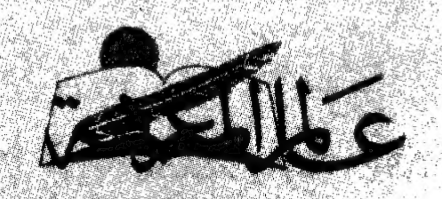
(الجزء الثاني)

تأليف: بريان باري

ترجمة: كمال المصري



ديسمبر 2011



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 351 - 4

رقم الإيداع (2011/706)

العنوان الأصلي للكتاب

Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism

Edited by

Brian barry

Cambridge: Polity Press, 2008

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المحرم 1433 هـ - ديسمبر 2011

المحتوى

5

دول ليبرالية وديانات غير ليبرالية

«علينا أن نضع في الاعتبار أنه لا يمكن تبرير العبودية - وفق مبادئ ميل الليبرالية - على أساس الموافقة الأصلية؛ وهكذا فإن الموافقة على الدخول إلى مجتمع ما وفقا لشروط توجب دفع ثمن مفرط للخروج منه بعد فترة معينة لا يمكن أن تكون صالحة في جوهرها للسبب نفسه الذي عرضه ميل»

المؤلف

1 - دعاوى حرية تكوين الجمعيات (*)

في هذا الفصل والفصل الذي يليه، سوف أطرح أسئلة حول نجاح أو إخفاق النظرية الليبرالية عن حقوق الجماعات عندما تُطبَّق على العديد من القضايا الملحة والمهمة، فهذه الأخيرة تمثل مشكلات ينبغي على كل دولة أن تقدم حلولا لها. والحكمة التقليدية - التي يؤمن بها أنصار الليبرالية وأعداؤها على حد السواء فيما يتعلق بهذه المسألة - تقول إن تلك القضايا تطرح مشكلات صعبة لليبرالية على وجه الخصوص. وسوف أتناول في هذا الفصل مسألة إلى أي مدى ينبغي على الدولة

(*) المصطلح بالإنجليزية هو (Freedom of Association)، والمقابل العربي الدقيق له هو «حرية تكوين الجمعيات مع الغير والانتماء إليها»، وسوف نشير إليه هنا اختصارا بتعبير «حرية تكوين الجمعيات» لتبسيط السياق، وهو يختلف عن مبدأ (حرية التجمع) [المترجم].

الليبرالية أن تسمح للهيئات الدينية بانتهاك مبادئ الليبرالية في تنظيمها الداخلي، وفي القواعد التي تفرضها تلك الهيئات على أتباعها. وسوف يركز الفصل التالي - في المقام الأول - على المشكلات التي تظهر أمام التصور الليبرالي للعدالة نتيجة المطالب التي يتقدم بها أولياء الأمور لتقييد تعليم أبنائهم على ما يتماشى مع معاييرهم الدينية أو العرقية - الثقافية.

ولتكن البداية إذن بالسؤال عن كيفية تأثير مذهب حرية تكوين الجمعيات على الهيئات الدينية. لقد كانت معظم المناقشات التي دارت حول هذه المسألة في المجتمعات الغربية، ولأسباب مفهومة، موجهة إلى الكنائس المسيحية - مستخدما هذا المصطلح بمعنى شامل للإشارة إلى الطوائف والمذاهب وغيرها من الفروع الدينية. وسوف أستخدم كلمة «الكنيسة» في ما يلي بمعنى شامل تماما، بحيث تندرج تحتها كل الهيئات الدينية. وسوف أفترض دون جدال أنه إذا كانت تجب معاملة بعض الهيئات الدينية معاملة مختلفة عن غيرها من الهيئات، فإن هذا لا يمكن أن يكون بحكم مضمونها العقائدي في حد ذاته. وإذا كان من الممكن تبرير أي اختلاف في معاملة هيئات دينية خاصة بالمسيحيين أو اليهود أو المسلمين أو الهندوس أو السيخ، فإن هذا يجب أن ينشأ عن سمة من سمات ممارساتها أو طريقة في التنظيم تضعها في علاقة مختلفة مع المبادئ التي حددناها في الفصل السابق.

وينسحب تأثير هذه المبادئ على الكنائس في الطريقة التي نتصورها بها. وقد كانت إحدى الطرق التي شاعت في السنوات الأولى من القرن العشرين لطرح هذا السؤال هي التساؤل عما إذا كان من الصحيح أن نفكر في أي كنيسة على أنها نوع من التجمعات أو نوع من المجتمعات أم لا. ووفق تفسير التعدديين الإنجليز للسؤال، فإن الجواب من شأنه أن يحدد ما إذا كان ينبغي النظر إلى أي كنيسة باعتبارها كائنا قانونيا، تلتزم بقانونها التأسيسي، أو ما إذا كان ينبغي النظر إليها باعتبارها بناء عضويا ذاتي الوجود قادرا على التطور العقائدي على نحو مستقل[1]. ولقد كان التعدديون على حق في النظر إلى أي كنيسة على أنها تتمتع عادة بالخصائص المميزة للمجتمع، فمعظم الكنائس تحصل على الجزء

الأكبر من أفرادها نتيجة لكونهم ولدوا فيها. وبهذه الطريقة تكون الكنائس مشابهة للأسر والدول ولكنها عكس الأندية. فضلا عن ذلك، فإن الكنائس عادة ما توفر عنصرا مهما في هويات أعضائها، بطريقة لا توفرها النوادي عادة. بيد أن التعدديين قد أخطأوا في اعتبارهم هذه الأمور أسبابا لمنح الكنائس أقصى قدر من الحرية لإدارة شؤونها الخاصة من دون تدخل. إذ ينبغي - وفقا لهم - تفسير الدولة على أنها «مجتمع يتألف من مجتمعات»[2]. وهم يستنتجون من هذا أن الدولة «يجب أن تتقاسم السيادة مع جميع مصادر القانون ذاتية الحكم التي بداخلها»[3]. وبالتالي، «يتعين علينا أن نعترف [بالتجمعات الدينية] كمجتمعات مستقلة، وأن نكون على استعداد لأن نعهد إليها برعاية الناس»[4]. غير أنه بناء على المقدمات التي يتم تبنيها هنا، فإن أي ممارسة للسلطة السياسية يجب أن تكون في إطار القيود الليبرالية. وبناء على ذلك، فإنه إذا كان من الملائم اعتبار التجمعات الدينية ذات سيادة، فإنه يتبع ذلك أنها تفقد الحق في التصرف بطرق مخالفة للتعاليم الليبرالية.

وفي الممارسة العملية نجد أن كل دولة ليبرالية تسمح بوجود مجموعة متنوعة من الهيئات الدينية (المسيحية وغيرها) التي من شأنها، إذا كانت تمارس سلطة سياسية، أن تنتهك بصورة شاملة المبادئ الليبرالية الأساسية الخاصة بالحرية الفردية والمساواة في المعاملة. والقليل فقط من تلك الهيئات هي التي يكون لديها نظام داخلي لصنع القرار من شأنه أن يستوفي معايير تكوين هيئة تسيطر على سلطة من سلطات الدولة؛ فتلك الهيئات تتخذ في كثير من الأحيان تنظيما هرميا يتخذ القرارات الأساسية فيه قادة ليسوا مسؤولين أمام الجماعة. كما أن بعض الكنائس تتجرأ فتُصدر تعليمات للمؤمنين حول الكتب التي يجب ألا يقرأوها، والأفلام التي يجب ألا يشاهدوها. وهذا النوع من الرقابة من شأنه أن ينتهك بوضوح مبادئ الليبرالية إذا ما كانت الدولة تمارسها. فالكنائس التي تحتفظ بوظائف الكهنوت للرجال ترفض المساواة بين الجنسين (وسوف أتساءل في موضع لاحق من هذا الفصل عما إذا كان ينبغي للدولة الليبرالية أن تمنح الكنائس استثناء من القوانين المناهضة للتمييز لكي تسمح لها بممارسة هذا الشكل

من أشكال التمييز أم لا). وهناك عدد من الطرق الأخرى التي تتعامل بها الأديان مع الرجل والمرأة بنوع من اللامساواة، إذ إن بعض الأديان تعطي الرجل والمرأة وضعين مختلفين أتم الاختلاف فيما يتصل بممارسة الشعائر الدينية، بحيث تهبط المرأة إلى مرتبة المتفرج بينما يكون الرجل هو المشارك في تلك الشعائر.

وقد تكون هناك أيضا قواعد تتعلق بالزواج والطلاق تضع الرجل والمرأة في موقف غير متماثل بدرجة كبيرة. وهكذا نجد عند المسلمين أن «شكل الانفصال بين الزوجين المعروف باسم «الطلاق»، والذي يجوز بموجبه للزوج أن يطلِّق زوجته من جانب واحد من دون أن يُبيِّن سببا لذلك، ومن دون الحاجة إلى اللجوء إلى أي محكمة أو سلطة خارجة عن ذاته، ومن دون أي اشتراط بإخطار زوجته بنيته الطلاق، هو شكل من أشكال التمييز الواضحة؛ حيث إنه غير متاح للزوجة»[5]. فالقانون الإسلامي التقليدي، الذي هو أبعد ما يكون عن السماح للمرأة بأن تُطلِّق زوجها بإرادتها، ليست به أي أحكام تنص على إمكان حصول المرأة على الطلاق على الإطلاق من دون موافقة زوجها، وهي الموافقة التي يتمتع الزوج بالسلطة التقديرية لحجبها لأي سبب من الأسباب[*][6]. وقد تولت بعض المحاكم الإسلامية في بريطانيا صلاحية إصدار حكم الطلاق في الحالات التي ترى فيها أن الزوج يتصرف على نحو غير عقلاني، أو إذا فسرت تصرفه بأنه يوافق على الطلاق إذا ما بادر بالسعي إلى الحصول على الطلاق المدني[7]. وعلى الرغم من هذا فإن القانون اليهودي الأرثوذكسي في بريطانيا لايزال يحتوي على الميزة التي يجوز بها للزوج أن يرفض الموافقة على الطلاق، والتي لا يمكن لمحكمة حاخامية أن تتجاوزها، في حين يمكن منح الطلاق للرجل من دون موافقة زوجته[8]. وفي هذا الصدد ظهرت بدعة جديدة في الولايات المتحدة، حيث «يدعي رئيس محكمة بيت الدين بنيويورك (وهي محكمة دينية) أنه قد عثر على قانون تلمودي قديم يسمح له بأن يمنح الطلاق من دون إذن الزوج. وقد قام [في 1999]

(*) من الواضح هنا أن المؤلف (وصاحب الاقتباس الأصلي) ليسا على دراية كافية بنظام وشروط الطلاق في الإسلام الذي يحفظ حقوق المرأة كما يمنحها حق تطليق نفسها من خلال الخُلع [المترجم].

بتطليق ما لا يقل عن ثماني نساء بريطانيات، مما وضعه هو وهؤلاء النسوة في صراع مع محاكم بيت الدين في بريطانيا، التي تعتبر حالات الطلاق تلك باطلة»[9]. ووفقا لقواعد الطلاق التقليدية، يتمتع الرجل بشكل واضح بميزة هائلة للمساومة، وبعض الرجال لا يتردد في استخدامها على أكمل وجه للحصول على تسوية مفيدة له بأكبر صورة ممكنة. فعلى سبيل المثال، يحكي كاتب أمريكي «القصة البائسة لامرأة معدمة من الأصوليين، وهي أم لثلاثة أطفال دفعت أسرتها لزوجها حتى يمنحها «وثيقة الطلاق» حسب الشريعة اليهودية، لدرجة أنه لم يتبق أي أموال لتلبية احتياجات تلك المطلقة وأطفالها. وعلى الجانب الآخر، تزوج زوجها مرة أخرى، وكان يسرف في الاهتمام والرغد المالي على أسرته الجديدة، متجاهلا أسرته القديمة»[10]. وفي مقابل ذلك - أو بالإضافة إليه - «قد يكون ذلك حافزا للمرأة لأن تغفل مصالح أبنائها بالموافقة على وصاية أو ترتيبات للرؤية لم تكن لترى النور أبدا ما لم يحدث الطلاق بتلك الطريقة»[11].

وفي إنجلترا تظهر بشكل دوري مقترحات بان تُسلِّم الدولة للهيئات الدينية سلطات قانونية، وذلك لتمكينها من فرض نظامها الخاص بقانون الأسرة. إذ إنه «خلال سبعينيات القرن العشرين، عقد اتحاد المنظمات الإسلامية في المملكة المتحدة وجمهورية إيرلندا (UMO) عددا من الاجتماعات تُوِجت بإصدار قرار بالمطالبة بالاعتراف الرسمي بنظام مستقل لقانون الأسرة الإسلامي، من شأنه أن ينطبق تلقائيا على جميع المسلمين البريطانيين»[12]، ومازال الضغط مستمرا لتحقيق تلك المطالبات. وبالمثل، فإنه أثناء تمرير قانون الأسرة في العام 1996، قال اللورد جاكوبوفيتس - كبير الحاخامات آنذاك - إنه من الغريب عن القانون الإنجليزي الاعتراف بالزيجات اليهودية من دون الحاجة إلى التسجيل المدني، في حين لا يضع قوة القانون وراء قرارات المحاكم الكنسية اليهودية[13]. وأنا لا أستطيع أن أرى سببا لئلا ننظر إلى الامتياز الذي يسمح بالترخيص للمعابد لعقد الزيجات التي تعترف بها الدولة على أنه يعني أي شيء سوى أن الاحتفال الديني يجب أن يُعامَل على أنه يستوفي، في الوقت ذاته، شروط الزواج المدني[14]. ولكن إذا كان وجود الامتياز إلى جانب نظام قانوني موحد

للـــزواج يُمثل خروجـــا على المألوف، فإن الامتياز هـــو الذي يجب أن يُلغى (وبما أن هذا الامتياز لا يتوافر إلا لبعض الأديان، فهو غير منصف في كل الأحوال، ولذلك فإن هناك كثيرا مما يمكن قوله للتخلص من ذلك على أي حـــال). ذلك لأن الموقف الليبرالي غير القابل للتفاوض هو أن الدولة يجب ألا تُسبغ الاعتراف القانوني على القوانين المُنظِّمة للطلاق التي تُعد ضارة في جوهرها من وجهة النظر الليبرالية، فمســـألة أن تُســـبغ الدولة صفة النفاذ القانوني على نظام غير متكافئ لقانون الأحوال الشـــخصية تديره الســـلطات الدينية هي مســـألة مرفوضة تماما، مثل مسألة تشريع الدولة وإدارتها لنظام غير منصف لقانون الأحوال الشخصية نفسه.

ومن وجهة نظـــر الدولة الليبراليـــة، يُعتبَر الالتـــزام بقواعد اليهودية الأرثوذكســـية أمرا طوعيـــا، وبالتالي فإن عدم المســـاواة المتأصل في هذه القواعد ليس أساسا يمكن للدولة أن تتدخل بناء عليه. والقول بأن الالتزام أمر طوعي يعني ببســـاطة أن الخسارة الناشـــئة عن تركه تتمثل فقط في تلك المتأصلة في إنهاء العضوية في الطائفة اليهودية الأرثوذكســـية، وتلك التي تنشـــأ نتيجة لممارســـة من يختـــارون البقاء فـــي الطائفة لحقهم في الارتباط بالطائفة، وهو ما يشـــمل الحق فـــي الانفصال عن الطائفة. ولا ينبغي التقليل من الحجم الممكن لهذه الخســـارة: حيث إن «صفة الطوعية، في هذا السياق ... [لا] تعني أن طاعة قانون ديني ما أو هيئة تحكيم دينية ما هي تجربة «اختيار» يمر بها المؤمنون أنفســـهم وليست أمرا حتميا»[15]. ومع ذلك، فإننا يجب أن نعتبر العضوية في الطائفة الدينية مسألة طوعية إذا لم تُفرض عقوبات غير شرعية على المنشقين.

وفـــي الواقع، هناك دلائل على انتشـــار اللجوء إلـــى خيار الخروج عن الطائفـــة بين أولئك الذين لا يشـــعرون بالرضا عـــن القواعد التي تحكم الطـــلاق: فقـــد ادعت امرأة مـــن ضحايا هذا النظام «بنـــاء على تجربتها الخاصـــة، أن موقـــف الحاخاميـــة من الطلاق هـــو موقف منفِّر للنســـاء وأطفالهـــن، واللاتي تتزوج كثيـــرات منهن من خـــارج الطائفة»[16]. وربما يكون من شـــأن هذا النـــزوح أن يُعجِّل بالجهود الداخليـــة لجعل القواعد المنظِّمـــة للطلاق أكثـــر إنصافا[17]، وهذه فائدة ثانوية تنتج عن ممارســـة

خيار الخروج من الطائفة. غير أن الأمر بالغ الأهمية من وجهة النظر الليبرالية هو وجود هذا الخيار، لأن هذا يستتبع أن يتمتع أولئك الذين يعتبرون أنهم قد تأذوا من النظام الأرثوذكسي بالإمكانية الكاملة للخروج إلى المجتمع اليهودي (الديني والعلماني) الأوسع أو أن يفقدوا هويتهم اليهودية تماما. «والإذعان القضائي... لا يُسلِّم [المنشقين] إلى أيدي الطغاة أو ينفيهم إلى فراغ أخلاقي - أو على الأقل لا يحدث ذلك في مجتمع يحيا وبداخله جماعات دينية ويوفر الحرية لتكوين جماعات جديدة»[18]. وأود أن أضيف أمرا آخر (وهو ما حذفته نانسي روزنبلوم، التي أخذت منها هذا الاقتباس) هو أنه حتى تخلِّي المرء عن الدين بجميع أشكاله لا يدينه بـ «الفراغ أخلاقي»، حتى في الولايات المتحدة.

ومع ذلك فإن ما قيل حتى الآن ينبغي ألا يؤخذ على أنه يُعطي الهيئات الدينية [تفويضا مطلقا]، ففي حين أن تلك الكيانات حرة في فرض قواعدها الخاصة على أعضائها، فإن شرط تمكّنها من تحقيق ذلك بصورة مشروعة هو أن يكون للأعضاء، الذين يرون أن تلك القواعد تفوق احتمالهم، حرية الخروج من تلك الهيئات. وتتعرض تلك الحرية للخطر إذا كان هؤلاء الذين يخرجون منها عُرضة لأن يتحملوا خسائر غير الخسائر الملازمة للخروج والخسائر المتعلقة بالارتباط بالجماعة والانفصال عنها. وكنيسة المسيح، على سبيل المثال، انتهكت هذا الشرط بالنسبة إلى امرأة كانت قد «تركت الكنيسة قبل أن تصمها الكنيسة علانية بفترة وجيزة» وذلك بأن «أخطرت المجمع الكنسي، وأربعا من الكنائس المحيطة، بأن تلك المرأة قد زنت»[19]. وقد «أوضح» حكماء الكنيسة في ردهم على اتهام المرأة لكنيسة المسيح بـ «التعدي على خصوصيتها وتعمد إلحاق الضرر الوجداني بها» أن «هذه العملية تخدم غرضا مزدوجا؛ فهي أولا تؤدي بالمخطئ إلى الشعور بالوحدة، وبالتالي إلى الرغبة في التوبة والعودة إلى رفقة أعضاء الكنيسة الآخرين، وثانيا، تضمن أن تظل الكنيسة وبقية أعضائها في طهارة وخلو من الخطيئة»[20]. وأكدت المحكمة العليا في ولاية أوكلاهوما - بمنطق صحيح تماما - «أنه إذا كانت الكنيسة تُعامل بقسوة أولئك الذين انحرفوا عن مبادئها، فإن ذلك من شأنه أن يعيق الممارسات الدينية

للأفـراد الذين لم يعودوا مقتنعين بقيم الكنيسـة»[21]، وهكذا، وفق تعبير المحكمة «لن توجد على هذه الأرض أي حرية حقيقية في اختيار الدين إذا كانت المؤسسات الدينية ستستغل الحماية التي يوفرها لها [التعديل الأول] لكي تفرض إرادتها على مسـلوبي الإرادة، وتطالب بالحصانة من القضاء العلماني عن أعمالها الملتوية»[22].

ومن ثم فإنه وفقا للمبادئ التي أوردناها في الفصل السـابق، يُعتبَر أتباع اليهودية الأرثوذكسـية منتسـبين إلى تجمُّع طوعي تخرج قواعده السلوكية التي يفرضها على أعضائه (بما فيها القواعد المتعلقة بالطلاق) عن سـلطة الدولة، مادامت تلك القواعد لا تُمثل انتهاكا للقانون العادي للبلد. ويبدو أن المنادين بإحداث تغيير في تلك القواعد يقبلون الاستنتاج القائل بأن الإصلاح يجب أن يأتي من الداخل[23]، فمثلما لا يمكن للدولة الليبراليـة إعادة كتابة القواعد الأرثوذكسـية اليهودية، فإنه لا يسـعها أيضـا معاقبة الأزواج الذين يرفضون منح زوجاتهم الطلاق بموجب تلك القواعد. وفي إسـرائيل أعطت الدولة المحكمة الحاخامية سلطة الأمر بحبـس الزوج الذي يرفض الموافقة علـى الطلاق بلا مبرر معقول، وإن كانت تلك القوة لا تُستخدم إلا في حالات نادرة جدا[24]. غير أن هذا يعد علاج غير ليبرالي لمشكلة أوجدها إطار قانوني غير ليبرالي في جوهره، لأن المشـكلة هي نتيجة ثانوية لتنازل الدولـة عن الولاية القضائية على مسـائل الزواج والطلاق لمصلحة السلطات الدينية: إذ «يجب على جميع المواطنين الإسـرائيليين تسـوية كل منازعاتهم في أمور الزواج والطلاق عبـر المحاكم الدينيـة لطوائفهم الدينيـة»[25]. والنتيجة هـي أنه «في المسـائل التي تتعلق بالأمور الأسـرية، يجب على الإسرائيليين التصرف بصفتهم يهودا أو مسـلمين أو دروزا... إلخ»[26]. وهكذا، «لا تكون النساء اليهوديات وحدهن، بل وأيضا نسـاء المسـلمين والمسـيحيين والدروز، خاضعـات لضوابط داخلية خاصة بالجماعـة تحكمها تقاليد الجماعة التي ينتسـبن إليها، وذلك في إطار سياسـة قانون الأسـرة الاستيعابي الإسـرائيلي»[27]. وهذا يشبه «مشروع الإمبراطورية العثمانية» ولكن مع إضافة عامل الثأر!

وإذا كان القانـــون الإنجليزي بالمثل يُنفذ قوانين الطوائف الدينية، فقد يكون من المعقول أن يتبع الســـابقة الإســـرائيلية وينُص على سجن الأزواج المعاندين، لأنه عندئذ تكون الدولة، بتســـليمها السلطة القانونية للمحاكم الحاخاميـــة، قد خلقت وضعا تكـــون فيه المرأة اليهوديـــة غير قادرة على الحصـــول على الطلاق مـــن دون موافقة الزوج. بيد أنـــه في ظل القانون الإنجليزي الحالي، جميع النساء لديهن القدرة على الحصول على الطلاق على قدم المساواة، بغض النظر عن ديانتهن. وبالتالي يكون الروم الكاثوليك أحـــرارا مثل أي شـــخص آخر في الحصول على الطـــلاق؛ أما خصوصية موقفهم، الذي ليس له أدنى علاقة بالقانون، فهي أن كنيســـتهم لن تعترف بطلاقهم (ما لم يحصلوا من الفاتيكان أيضا على موافقة لفســـخ الزواج). وبالمثل، يمكن لليهود الأرثوذكس والمســـلمين الحصول على الطلاق المدني على قدم المســـاواة مع أي شـــخص آخر، وبالمثل أيضا، عليهم أن يخضعوا لإجـــراء منفصل، تحكمـــه قواعد مختلفة، إذا مـــا أرادوا أن يكون الطلاق مقبـــولا كطلاق صالح لأغـــراض دينية. أما مســـألة اختيار الســـعي إلى الحصول على اعتراف هيئة دينية ما بالطلاق المدني فهي متروكة لهم.

ولا يمكن للدولة الليبرالية أن تُجرِّم سلوكا ينشأ في إطار مجموعة من القواعد التـــي يكون الالتزام بها، بالمعنى ذي الصلـــة هنا، التزاما طوعيا، وهكـــذا إذا لم يكن بمقدور الدولة ذاتها إنزال العقوبة بالزوج المعاند، فإنه لا يعود بإمكانها أن تتغاضى عن العقوبات التي تُفرض بشكل خاص إذا ما كانت تلك العقوبات تتخذ شكلا يتعارض مع القانون المعمول به بوجه عام. ويقال إن «موسى بن ميمون(*) قد دافع عن ضرب الزوج الذي يمتنع عن منح زوجته [وثيقة الطلاق] لســـبب عقلاني حتى يوافق على الطلاق.... ويقال إن بعض المجتمعات لاتزال تمارس هذا الشـــكل من أشـــكال الإكراه»[28]. ومـــن الواضح أنه إذا ما «تعـــرض الزوج المعاند للضرب على أيدي عصابة تم اســـتئجارها لهذا الغرض»، فإنه ســـوف يكون على الدولة الليبرالية أن تتعامل مع أفراد العصابة بالطريقة نفســـها التي تتعامل بها مع أي شخص آخر يرتكب اعتداء على غيره[29].

(*) هو أبو عمران موســـى بن ميمون القرطبي (1135 - 1204)، فيلسوف وطبيب يهودي بارز. ولد في قرطبة وتوفي في القاهرة. أطلق عليه العرب لقب «الرئيس موسى» [المحررة].

وفي المقابل، لا تُمثل الإجراءات المزمع اتخاذها لممارسة الضغط على الزوج المعاند الذي تندرج ضمن هذا القانون أي مشكلة من وجهة النظر الليبرالية. ومن الأمثلة الجيدة لذلك ممارسة «إعلان أسماء الأزواج المعاندين في الصحف وعلى لوحات الإعلانات في المجتمعات المحلية اليهودية»[30]. وهذا أمر شائع على ما يبدو في الولايات المتحدة، ويُعمَل على إدخاله إلى إنجلترا «الحاخام بيني دانر من كنيس طائفة الساعتشي اليهودية [الذي] قال إنه سوف يُدرِج [على شبكة الإنترنت] أسماء وعناوين الرجال الذين لن يمنحوا زوجاتهم المنفصلات عنهم [وثيقة الطلاق] الدينية، وسوف يستخدم لهذا الغرض موقع الكنيس على الإنترنت ولوحة الإعلانات الخاصة بها والصحف اليهودية، إن أمكن»[31]. فإذا كان الزوج المعاند لايزال عضوا في المجتمع الكنسي، فإنه يبدو من المناسب تماما أن يكون عرضة للاستهجان الاجتماعي من جانب رفاقه في الطائفة؛ لأنه امتنع عن اتخاذ خطوة معينة في إطار القواعد التي تحددها تلك الديانة. ولكن ماذا لو كان الزوج لا يُعرِّف نفسه بأنه يهودي أرثوذكسي، ولا يحضر الصلوات في المعبد، وما شابه؟ بطبيعة الحال لن يكون من المرجح كثيرا أن تكون لسياسة «التشهير والفضح» فعالية كبيرة في مثل هذه الحالة، خاصة إذا كان الزوج (الذي قد يكون، بطبيعة الحال، مطلقا من الناحية القانونية) لا يعيش في المنطقة نفسها التي تعيش فيها زوجته (أو زوجته السابقة)، وكان معارفه من اليهود الأرثوذكس قلة. غير أنه يظل من الجدير بنا أن نتساءل عما إذا كان يمكن الاعتراض من حيث المبدأ على هذه السياسة عندما تستهدف الأفراد من غير الأعضاء في الطائفة الدينية؛ هل نستطيع تمييزها عن الحالة الخاصة بكنيسة المسيح؟

أعتقد أنه يمكننا أن نميز بينهما على النحو التالي: بمجرد أن يترك الناس كنيسة المسيح، فإن ما يفعلونه لا يعد مبعث قلق مشروعي للكنيسة بوصفها جماعة. ولا يُمثل الأمل في توبتهم، ولا الخوف من أن يصيروا مثالا سيئا اعتبارات قوية بما يكفي لتبرير قيام الكنيسة بنشر تفاصيل السلوك الجنسي للعضو السابق بين أفراد الطائفة؛ ففي المجتمع الليبرالي، يجب أن يكون الناس أحرارا في الذهاب إلى الجحيم بطريقتهم

الخاصة، شــريطة أن يظلوا في حدود القانون. وفــي المقابل، فإن الرجل الذي كان يهوديا أرثوذكسـيا - ولو إلى حــد كونه قد تزوج وفقا للطقوس اليهودية الأرثوذكسـية - ولم يعد يهوديا أرثوذكسيا يظل لديه عمل لم ينته مــع كنيس زوجته إذا ما رفض منحها [وثيقــة الطلاق]. (وأنا أفترض هنا أن زوجته تظل يهودية أرثوذكسية متدينة حيث من المفترض أن المشكلة لم تكن لتنشــأ أصلا لو كان الأمر خلافا لذلك). وفي هذا الصدد، وفي هذا الصدد وحــده فقط، يكون للأعضاء الآخرين في الطائفة الدينية لزوجته مخاوف مشــروعة من سلوكه، لأن هذا الســلوك له تداعيات وخيمة على وضعهــا الديني، وعلى الوضع الديني لأي طفل قد تنجبه لاحقا، فإذا كان يريــد تجنُّب الإحراج، فإن كل ما عليه القيام به هو أن يمنح زوجته [وثيقة الطلاق]، وهذه ليســت بالمهمة المرهقة. فضلا عن ذلك، فإنه نظرا إلى أن رفضــه منحها [وثيقة الطلاق] لا يحمل أي دلالة دينية بالنســبة إليه، فإن الدوافــع الوحيدة التي من الممكــن أن تكون لديه للامتناع عن الطلاق هي تعمد الأذى أو الابتزاز.

تؤدي المســاومة للحصول على [وثيقة الطلاق]، كما رأينا، إلى تسويات شــديدة الإجحاف في حالات الطــلاق؛ فهل يمكن للمحاكــم المدنية أن تــؤدي دورا في إعادة التوازن؟ في إســرائيل، أقــرت محاكم الدولة منذ العام 1992 تســويات وافقت عليها المحاكم الحاخامية في اتجاه إحداث مزيد من المســاواة بين الرجل والمرأة. وقد علقت آيليت تشاشار على هذه الممارسة بأنها، وإن كان يمكن التغلب على «الابتزاز والاستغلال»، لا يمكن أن تساعد المرأة في الحالة التي «يرفض فيها الزوج أن يمنح زوجته [وثيقة الطلاق] لتفادي الوقوع تحت طائلة الطلاق [وقوعه هو نفسه تحت طائلة نظــام الطلاق - عملا بمبادئ الشــريعة] أو لمنع [زوجتــه] من أن تتزوج مــن رجل آخــر»[32]. وعلى الرغم من هذا، فإنها تنظــر إلى النظام الذي ينــص على هذا الحكم الذي يترك القواعد الحالية قائمة، ويســتمر في منح المحاكم الدينية اختصاصا ملزما من الناحية القانونية، باعتباره حلا مثاليا لمطالب الإنصاف والتكامل الثقافي المتنافســة. و على الرغم من أن العنوان الفرعي لمقال تشاشــار هو [مخاطر الاستيعاب متعدد الثقافات]،

فإن هذا يوحي إليَّ بأنها تتبنى نظرة طائشة لتلك الأخطار، التي تتشأ حتما وبلا مفر عندما تُسبغ صفة القانونية على نظام لقانون الأسرة يتصف في جوهره بالإجحاف.

وبما أنه لا يوجد ما يسمى الزواج المدني في إسرائيل، فإنه من المستحيل بالنسبة إلى اليهود الحصول على طلاق صحيح من الناحية القانونية إلا من خلال محكمة دينية. والدولة في حالة إسرائيل هذه هي التي تعتمد القانون الديني اليهودي، وبالتالي فإن إشراك محاكم الدولة في أحكام الطلاق نادرا ما يثير الدهشة. ولكن في بلدان مثل بريطانيا والولايات المتحدة، حيث لا يوجد ثقل قانوني لقانون الأحوال الشخصية الديني، سوف يبدو من الوهلة الأولى أنه ينبغي على المحاكم ألا تأخذ علما بوجود مثل هذا القانون أصلا. ومع ذلك، فإن الدولة لديها مصالح مشروعة في نتائج الطلاق المدني، وهذه المصالح تشمل ضمان عدم تخريب ذلك الطلاق من جانب السلطة التي يعطيها القانون الديني اليهودي للرجل؛ فمن الواضح، على سبيل المثال، أن هناك مصلحة عامة في حماية مصالح الأطفال. وقد اقتبست في موضع سابق الادعاء بأنه «قد تُدفع النساء إلى إغفال مصالح أبنائهن بموافقتهن على ترتيبات للوصاية أو الرؤية لم تكن قط لترى النور تحت أي ظرف أخر»[33]. فإذا كانت المساومة على [وثيقة الطلاق] تؤدي إلى ترتيبات للوصاية أو الرؤية من هذا النوع، فمن الضروري أن تكون المحاكم قادرة على تنحيته جانبا. وبالمثل، فإن هناك مصلحة عامة في وضع ترتيبات كافية للحفاظ على الأطفال، وينبغي للمحاكم أيضا أن تكون قادرة على الإصرار على أن يتم وضع تلك الترتيبات، وإذا لزم الأمر تجاوز أي اتفاق يبرمه الطرفان.

وعندما ننظر إلى المسألة على نطاق أوسع، فإنه يمكن القول بأن «من آثار نظام [وثيقة الطلاق] الأرثوذكسي ... تقويض النظام القانوني العلماني، لاسيما المحاولات الرامية إلى تحقيق المساواة في المواقف التفاوضية بين الأزواج والزوجات في سياق إجراءات الطلاق»[34]. وقد تدخلت المحاكم في إنجلترا وفي ولاية نيويورك في حالات خاصة للتخفيف العادل عن

نســاء اضطررن إلى تســويات مالية غير مؤاتية للغاية من أجل الحصول على [وثيقة الطلاق] [35]. وفي أونتاريو وضعت السلطة التشريعية منهجية منظمة لهذا التدخل؛ فقد

> تم وضع بند ينص على تمكين محاكم الطلاق التي تدخل ضمن الاختصاص القضائي من «تنحية اتفاق الانفصال أو التسوية كله أو جزء منه جانبا، إذا اقتنعت المحكمة بأن إزالة أحد الزوجين الحواجز التي تحــول دون زواج الزوج الآخر من شــخص داخل ديانــة ذلك الزوج «كالتعــاون في تنفيذ [وثيقة الطلاق]، على ســبيل المثال كان أحد الاعتبارات في إبرام الاتفاق أو التسوية»[36].

ومــا يمكــن أن يحققه هذا الإجراء هو الحد مــن دوافع حجب [وثيقة الطــلاق]. بغــرض الابتزاز، غير أنه يظــل بلا أدنى فعاليــة في مواجهة الرجــل الذي يرغب في الامتناع عن تقــديم [وثيقة الطلاق] بدافع الحقد أو تعمُّد الإيذاء. وهكذا يكون العلاج الوحيد المتاح داخل المجتمع الليبرالي هــو الضغط الاجتماعي من نوع جائز من الناحيــة القانونية، وربما يكون هــذا العلاج غير فعال هو الآخــر. وبالتالي يكون الحل الوحيد الملائم هو إحداث تغيير في القواعد الدينية نفســها، ولكــن، إذا كان التحليل المقدم هنــا صحيحا، فإن ذلــك التغيير لا يمكن أن يتحقــق إلا من خلال عملية إصلاح داخلية.

2 - نهج بديـل

قبــل أن أمضي قدمــا، أود أن أتوقف قليلا لأقــدم دفاعا موجزا عن الموقف الذي اتخذته هنا في مقابل ذلك الموقف الذي عرضه ويل كيمليكا في كتابه «المواطنة متعددة الثقافات». إذ يرى كيمليكا أن المبادئ الليبرالية تســتتبع اســتبعاد «الأقليات غير الليبرالية» وفقا للمبــادئ الليبرالية من فــرض «قيود داخلية تحد من حــق الأفراد داخل الجماعــة في مراجعة تصوراتهــم عن الخير»[37]. ومن الواضــح أن أي جماعة لا يمكنها حرفيا منــع الأفراد مــن تغيير آرائهم عن حقيقة أو قيمــة المعتقدات أو القواعد

السلوكية المؤسسة لتلك الجماعة، وإن كان بإمكانها أن تُعلق عواقب معينة على التعبير عن ذلك التغير في الرأي وأي سلوك ينشأ عنه. والسؤال هو: ما الذي يمكن لأي جماعة أن تفعله بصورة مشروعة بمن تُعرِّفهم بأنهم زنادقة أو مرتدون.

وإذا كانت إحدى الجماعات تمارس السلطة السياسية، فسوف يكون كيمليكا بالتأكيد على صواب تام في القول بأنه ينبغي منع تلك الجماعة من «حظر الردة والتبشير»[38]. وفي هذا السياق، قد يكون من الدقة بمكان أن نصف حق المرء في تغيير دينه أو تعريض نفسه كهدف للدعاية المنافسة بأنه «حريات مدنية»[39]. إلا أنه من الواضح تمام الوضوح أن كيمليكا لا يفكر (أو على أي حال لا يفكر في المقام الأول) في العقوبات القانونية التي تفرضها الأقلية - التي تمثل في هذه الحالة دولة فرعية. بيد أن الحديث عن «الحريات المدنية»، خارج هذا السياق، يبدو في غير محله، لأن مفهوم الحريات المدنية ينطبق على الحقوق التي يتمتع بها الأفراد بوصفهم أعضاء في نظام سياسي معين. أقصى ما يمكننا هنا هو أن نصف الحقوق التي اقترحها كيمليكا ضد الكنائس بأنها مماثلة للحقوق المدنية قياسا. ولكن يتعين علينا بعدئذ أن نسأل: هل القياس قريب بما يكفي؟

فما الذي سيعنيه على وجه التحديد للكنيسة الكاثوليكية (مثلا) أن تمنع الارتداد عن الدين والتبشير؟ يمكنها أن تأمر أتباعها بأن يظلوا مخلصين لمبادئها وأن توضح الطريق لمن قد يرتادونها من طائفة [المورمون]. ولكن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون من المعقول الطعن في حقها في القيام بذلك، لأن من لا يرغبون في قبول مثل هذه الأوامر أحرار في مغادرة الكنيسة؛ فإذا كان هذا يعني أن الكنيسة يمكن أن تتذرع بالقانون لمعاقبة المتمردين أو المرتدين، فإن ذلك من شأنه أن يتناقض بوضوح مع المبادئ الليبرالية، وبالدرجة نفسها من الوضوح سوف يكون غض القانون الطرف عن ضرب أو قتل المرتدين سواء من جانب الكنيسة نفسها أو بتحريض من الكنيسة، مناقضا للمبادئ الليبرالية. غير أنه لا يبدو أن هذه الأشياء هي التي كانت تدور في ذهن كيمليكا.

وقد اقترح يعقوب ليفي أن حظر الردة قد يكون مقصودا منه هو أن «الشخص الذي يرفض علنا العقيدة [يجب] ينبغي أن يظل مرحبا به بوصفه عضوا فيها»[40]. بيد أن هذا المطلب، كما قلت، سوف يكون في غير محله تماما، لأن من شأنه أن يشكل انتهاكا جوهريا لحرية تكوين الجمعيات. ومع ذلك فإن حدس ليفي يجد دعما مما يمضي كيمليكا إلى قوله، والذي يقترح أنه ينبغي، بالقدر الممكن إنسانيا، ألا يدفع المرء ثمنا لتغيير رأيه في مسائل الدين، وإذا كان ذلك يعني أنه لا يمكن طرد المرتدين، فليكن ذلك. بيد أن المسألة الفاصلة بالنسبة إلى تحليل حقوق الجماعات المقترح هنا هي التمييز بين الخسائر التي يضطر الفرد المستبعد من الجماعة إلى تحمُّلها، وتلك التي يمكن التماس التخفيف القانوني لها.

ولتوضيح أهمية التمييز بين هذين النوعين من الخسائر، اسمحوا لي بأن أستغل إحدى القضايا التي يناقشها كيمليكا، وتتعلق تلك القضية بإحدى طوائف الهاتريين(*) في كندا. والهاتريون، شأنهم شأن الآميش، هم أحفاد روحيون لدعاة تجديد العماد. وخلافا للآميش الذين لديهم نظام للملكية الخاصة، فإن الهاتريون «يعيشون في مجتمعات زراعية كبيرة، تسمى مستعمرات، لا توجد فيها ملكية خاصة. طُرِد اثنان من الأعضاء من إحدى مستعمرات الهاتريين [في كندا] بتهمة الردة، فطالبا بنصيبيهما من ممتلكات المستعمرة، التي كانا قد ساعدا في تكوينها بعملهم فيها لسنوات»[41]. وكانت شكواهما أنهما يمكن أن يغادرا فقط على حساب «التخلي عن كل شيء حتى الملابس التي على ظهريهما»[42]. وكان رد الهاتريين، الذي قبلته المحكمة العليا الكندية، هو «أن حرية الدين تحمي قدرة الطائفة على العيش وفقا لعقيدتها الدينية حتى لو كان هذا يحد من حرية الفرد»[43]. ورفضت المحكمة مطالبة المطرودَين في التعويض على هذا الأساس.

يعتقد كيمليكا أنه كان ينبغي على المحكمة أن ترفض رد طائفة الهاتريين تماما، وأنا أفهم من ذلك (وفق الخط الفكري الذي اقترحته ليفي) أنه يعني أن طائفة الهاتريين ينبغي ألا تكون حرة في طرد المرتدين.

(*) الهاتريون (بالإنجليزية: Hutterites) طائفة مسيحية من دعاة تجديد العماد هم أتباع جاكوب هاتر تعود جذورهم إلى حركة الإصلاح الأصولي في أوروبا في القرن السادس عشر [المترجم].

ولكــن المحكمة كانت محقة تمامــا في أن ترى أن أحــد الآثار الضرورية لمبــدأ حرية تكوين الجمعيات (أو التجمعات) أن يكون التجمع المعني قادرا على طرد أولئك الذين تعتبرهم سلطاته زنادقة. وما أخطأت فيه المحكمة هو اســتخلاص الاستنتاج بأن مطالبة العضوين السابقين بنوع من المعاش التقاعــدي من طائفة الهاتريين ينبغي أن تســقط أيضــا. والتحليل الذي أود أن أقترحه لهذه القضية يشــبه ذلك الذي أوردته في الفصل الســابق للحالــة الافتراضية عن الكيــان الديني الذي نظّــم مقاطعة موجهة ضد أفــراد ســابقين فيه كنوع من «النبذ». ذلك لأن حــق مجتمع الهاتريين في طــرد الزنادقة يتوافــق تماما مع ضرورة أن يدفع هــذا المجتمع مبالغ لمن يطردهــم (أو أولئك الذين يغادرون من تلقاء أنفســهم)، وذلك لضمان ألا يتحولوا إلى معدمين. وهذا هو الثمن الذي يتعين على جماعة الهاتريين أن تدفعه حتى تكتسب صلاحية الارتباط الطوعي، وهو ليس بالثمن الباهظ على أي حال.

ويفهم ليفي من ذلك، أن كيمليكا يقول إن ما لا يتفق مع المبادئ الليبرالية هو «تحمل المرء خســارة كبيرة نتيجة التخلي عن دينه بإرادته»[44]. فكيف يمكن جعل هذه الخسارة هينة؟ ويخمن ليفي أن

> القاعدة التي [ينشــدها كيمليكا] قد تكون هي أن الدين لا يمكــن أن يكون جزءا مركزيــا أو مهيمنا في حياة الفرد بحيث يفــرض التخلي عنه خســائر مرتفعة؛ ومــن الواضح أن هذه قاعــدة يمكن للمــرء أن يدافع عنها، وإن كانــت تتطلب وجود معيار لقياس حجم الخسائر، ولكنه لن يكون معيارا ليبراليا[45].

ولكن هذا التفسير تبسيط للمسألة! حيث إن هناك بعض خسائر الخروج التي تعتبر من الشــأن المشروع للدولة وغيرها ليست كذلك، فمن المؤكد أنه ليس من مهمــة الدولة أن تتجول بين الناس لتقول لهم إنه لا يمكنهم النظر إلى الطرد من الكنيسة الكاثوليكية، مثلا، على أنه أكثر أهمية في حياتهم من الطرد من نادٍ للسهام. لقد كان الدافع الرئيسي وراء إنشاء محاكم التفتيش الإســبانية، كما ذكرت في الفصل الثاني، الاشتباه في أن يكون أولئك الذين تحولوا إلى المســيحية لإنقاذ حياتهم غيــر مخلصين تمام الإخلاص لدينهم

الجديد. ويتطلب تنفيذ قاعــدة ليفي (أو بالأحرى القاعدة التي يعتقد أنها قد تكون لازمة لرؤية كيمليكا عن خســائر الخروج عن الطائفة) وجود كيان له نفس الصلاحيات الشاملة التي كانت محاكم التفتيش الإسبانية تتمتع بها ولكنــه يكون مخصصا للغاية المقابلــة تقريبا، حيث تتمثل مهمته في البحث في التلافيف الداخلية لعقول الناس للتأكد من أنهم غير متحمســين للدين بالقــدر الكافي. بيد أن فرض الدولة لعقيــدة لاوديكية(*) بالتأكيد لا يلقى لدى الليبرالي قبولا أكثر من الحماس الإلزامي لديانة معينة[46].

3 - حدود التسامح

نخلص من المناقشة التي دارت حول كيمليكا إلى أن نظريته عن حقوق الجماعات يفسدها فشــله بتحديد فروق حاسمة بين الأنواع المختلفة من الخســائر التي يمكن أن يتعرض لها من يتركون إحدى الجماعات الدينية. وســوف أواصل بالتالي فــي البقية المتبقية من هــذا الفصل بحث الآثار المترتبة على النظرية التي قمنا بوضعها إلى الآن والتي تستند إلى شرعية بعض الخسائر وعدم شرعية البعض الآخر.

ولنبدأ باســتعراض ما تم إقراره بالفعــل. إن النقطة المحورية هي أن الارتبــاط الطوعي بالجماعة ليس بحاجة إلــى أن تحكمه قواعد داخلية تفــي بما تتطلبه المبادئ الليبرالية من الكيانات السياســية؛ ولا يوجد في ذلك بطبيعة الحال ما ينطبق على الكنائس وحدها، فهناك أنواع أخرى من التنظيمات التي غالبــا ما لا تُدار بطريقة ديمقراطية، ولا يوجد اعتراض على ذلك شــريطة أن تكون عضوية هــذه التنظيمات طوعية؛ إذ لا يوجد على سبيل المثال من تسنح له فرصة التصويت لاختيار قادة جماعة السلام الأخضر(**) أو تقرير سياساتها، بل إن ما يحدث هو أن الأشخاص الذين

(*) اللاوديكيــة (بالإنجليزية: Laodiceanism) تعني الدنيوية المفرطة وعدم التحمس للدين أو للسياسة [المترجم].

(**) جماعة الســلام الأخضــر (بالإنجليزية: Greenpeace) هي منظمة عالمية مســتقلة تُعنى بشــؤون البيئة. نشأت في العام 1971 في فانكوفر في كندا. تنظم «السلام الأخضر» الحملات البيئية في المجالات التالية: الدفاع عن البحار والمحيطات، حماية الغابات، معارضة التكنولوجيا النووية، إيقاف التغيير المناخي، معارضة اســتعمال الملوثات، تشجع التجارة المستدامة بالإضافة إلى معارضة الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل [المترجم].

يديـرون هــذه المنظمة هم الذين يقــررون النهج الذي تتبعــه، بينما يقرر الآخــرون ما إذا كانوا سيرســلون الأموال إلى تلــك المنظمة أم لا. كما أن هنــاك الكثير من المنظمات (بما في ذلك معظم النــوادي) التي يكون لها قواعــد من المفترض أن يتقيــد بها أعضاؤها وتفــرض عقوبات على من يخالف تلك القواعد. ونجد في هذه الحالة أيضا أنه مادامت للأشــخاص حرية ترك تلك المنظمات في أي وقت يجدون فيه أن تلك القواعد شــاقة إلى حد لا يطاق، فإنه من الصعب تفَهّم السبب الذي يجعل القانون يتدخل في شؤونها الخاصة حتى وإن كانت تلك القواعد تخالف المعايير الليبرالية في أحد الكيانات السياســية. ومن المؤكد أن الكنائس تلعب دورا في حياة أعضائهــا أكبر من الدور الذي عادة ما تلعبــه الأندية أو الجماعات التي تدافــع عن قضايــا معينة، غير أن ذلك الفــارق لا يدحض الحجة المؤيدة لإخضــاع الكنائــس لمبدأ حرية تكويــن الجمعيات شــريطة ألا تقوم تلك الكنائس بإضافة عقوبات لا مبرر لها إلى خسائر الانفصال الفطرية التي تترتب على ترك الكنيسة.

يجــوز لي القول - بقدر كاف من المعقولية - أني قد تناولت حتى الآن الحالات السهلة نســبيا فقط. ولكن ما الذي تدلنا عليه المبادئ الليبرالية فيمــا يتعلق بالحالات، التي لم نناقشــها حتــى الآن، والتي تتصرف فيها الكنيســة بطريقة تعتبــر بطبيعة الحال غير قانونيــة؟ إننا نجد حتى بين أوســاط من يمتدحــون قيمة «التنوع» أو «التســامح» أن هناك إحساســا بضــرورة وجــود بعض الحدود لمــا يمكن القيام به باســم حريــة تكوين الجمعيــات. ومــن الأمثلة على ذلــك الحالة الخاصة بإحــدى الجامعات المسيحية المتعصبة، وهي جامعة بوب جونز، حيث صدر عن القائمين على إدارة تلك الجامعة «ذات مرة ادعاء - لا ريب في إيمانهم به - بأن السماح بالتحاق الطلبة الســود بالجامعة يعارض مبادئ عقيدتهم. وعندما هددت الحكومــة الجامعة بإلغاء الوضع القانوني للجامعــة الذي تُعفى بمقتضاه من الضرائب إذا منعت الطلبة الســود من الالتحــاق بها، غيرت الجامعة سياســة القبول وسمحت بالتحاق السود بها، لكنها منعت المواعدة والزواج بين الســود والبيض من بين طلبتها»[47]. وأدى ذلك الحظر بطبيعة الحال

إلى قيام مكتب ضريبة الدخل الأمريكي بإلغاء الاستثناء الضريبي الذي تتمتع به الجامعة «لأن جامعة بوب جونز كانت تمارس التمييز العنصري وبالتالي لم تعد مؤسسة خيرية، حتى إن كانت سياسة التمييز التي تتبعها ... تستند إلى معتقد ديني حقيقي وهو أن الكتاب المقدس يُحرِّم اختلاط الأجناس»[48]. وعندما قامت الجامعة باستئناف الحكم أمام المحكمة العليا أيدت المحكمة قرار مكتب ضريبة الدخل الأمريكي. وكانت الحجة التي سحقت الحجج الأخرى هي أن «التغلب على التمييز العنصري في التعليم يعد هدفا حكوميا ملحا بما يكفي للتغاضي عن مطالبة جامعة تديرها إدارة دينية بحق حرية الممارسة الدينية»[49]. ومن الأهمية بمكان هنا أن وليام جالستون ذاته يؤيد قرار المحكمة العليا في هذه القضية على الرغم من تحمسه «للتنوع»[50]. وبالتالي فإنه ينبغي عليه بالأحرى أن يؤيد عدم منح وضع الاستثناء الضريبي لجامعة تستثني الطلبة السود بالفعل.

ولنأخذ للمرة الثانية كتاب روزنبلوم المسمى «العضوية والأخلاق»، فهذا الكتاب يركز بشدة على الحفاظ على حرية تكوين الجمعيات حتى بالنسبة إلى الجماعات غير الواعدة مطلقا لدرجة أن القراء قد يظنون أحيانا أن في الأمر خدعة. بل إن روزنبلوم تؤمن بوجهة النظر التي تقول إن القرار الذي أصدرته المحكمة العليا الأمريكية في قضية «مؤسسة الأسقف ورئيس كنيسة المسيح الخاصة بقديسي العصر الحديث (أي الكنيسة المورمونية) ضد أموس» «يمثل إذعانا شديدا» للكنيسة[51]. وكان أموس قد عمل على مدى ستة عشر عاما في إحدى صالات الألعاب الرياضية المفتوحة للجماهير والتي كانت تمتلكها الكنيسة المورمونية. وقامت الكنيسة «بطرده لأنه لم يستوف معايير اختبار الأهلية الخاص بالحضور في دور العبادة الخاصة بالكنيسة المورمونية (وكان من بين تلك المعايير معدل الحضور في الكنيسة، ودفع عُشر الدخل للكنيسة، والامتناع عن تناول القهوة والشاي والمشروبات الكحولية والتبغ)»[52]. لقد كانت تلك الحالة تمثل بوضوح إحدى قضايا التمييز الوظيفي الذي يستند إلى الانتماء الديني، وهو بصفة عامة تمييز غير قانوني في الولايات المتحدة الأمريكية. إلا أن القانون الفدرالي نفسه الخاص بالحقوق المدنية والذي

يُجرِّم التمييز الديني «يضع استثناء للمنظمات الدينية. وكان هذا الاستثناء قبل عام 1972 يشمل فقط الأنشطة الدينية الخاصة بتلك المنظمات، ثم تم توسيع نطاقه ليشمل جميع الأنشطة»[53]. ولكن هل يمكن لذلك الاستثناء أن يشمل إدارة صالة رياضية؟

لقد وجدت محكمة المقاطعة أن صالة ديزرت للألعاب الرياضية لا تختلف عن غيرها من النوادي الصحية التي تهدف إلى الربح، وأن وظيفة مدير صالة الألعاب تشبه الوظائف المماثلة في تلك الأندية ... ذلك أن إدارة الكنيسة لتلك الصالة ليست به «ما يمكن أن يرتبط من قريب أو بعيد بأي معتقد ديني أو طقس خاص بالكنيسة المورمونية أو إدارة الكنيسة»[54].

ولم تقبل المحكمة العليا رأي محكمة المقاطعة بأن الاستثناء من قانون منع التمييز سيكون شاملا على نحو غير مقبول لو اعتبرنا أنه يشمل الشرط المتمثل في أن مدير الصالة الرياضية لابد أن يكون عضوا كامل الأهلية في الكنيسة المورمونية. «واتفق جميع قضاة المحكمة العليا على المبدأ المنطقي الذي مفاده أن قيام الحكومة بتقرير أي من الأنشطة التي لا تهدف إلى الربح هي أنشطة دينية وأيها أنشطة غير دينية سوف يُعد من قبيل التدخل في استقلال المنظمات الدينية»[55]. وكتب القاضي برينان رأيا مسايرا لقرار المحكمة يقول فيه: «ينبغي من حيث المبدأ أن تكون المنظمات الدينية قادرة على التمييز فيما يتعلق بالأنشطة الدينية فقط؛ [إلا انه] في حين يمكن لإحدى الكنائس أن تعتبر القيام بوظيفة معينة جزءا لا يتجزأ من رسالتها، فإن للمحكمة قد لا تتفق معها في ذلك»[56]. وخلص برينان من ذلك إلى نتيجة كان يمكن أن تُثلج صدر التعدديين الإنجليز، وهي أنه: «ما لم يتم استثناء جميع الأنشطة التي تمارسها الكنائس من قانون منع التمييز - مهما كانت درجة بُعد تلك الأنشطة عن لب عقائد تلك الكنائس - فإن عملية تعريف الذات التي تقوم بها الجماعات [الدينية] سوف تتشكل جزئيا من خلال ما يمكن أن ينتهي إليه التقاضي»[57].

وكما سنرى في القسم التالي من هذا الفصل، فإن هذا الموقف المتعصب والمتشدد فيما يتعلق بالادعاءات ذات الأسس الدينية عاد ثانية ليطارد برينان وحلفاءه، ولكن ما يهم هنا هو أن قرار المحكمة العليا أدى

إلى منح الكيانات الدينية مجالا واسعا إلى أقصى الحدود لممارسة التمييز الوظيفي، وكان هذا المجال من الاتساع بحيث يمكن الاعتقاد بأنه يهدد الحرية الدينية ذاتها. ذلك أنه، وبحسب ما تقوله روزنبلم، «لا يوجد انحراف عن مبادئ الليبرالية أكثر حدة من إجبار الناس على معتقد ما من خلال اشتراط اعتناق عقيدة ما من أجل الحصول على فوائد دنيوية حيوية»[58]. وتشير روزنبلم أيضا إلى أن «الحرية التي يتمتع بها مدير صالة ديزرت للألعاب الرياضية (والتي تشمل الحق في عدم الاعتقاد في العقيدة المورمونية) قد تضررت تضررا واضحا بسبب استثناء الكنيسة من الالتزام بالقانون الفدرالي، تماما مثلما تضررت الحرية التي يتمتع بها غيره ممن يُحتمل أن يعملوا في تلك الصالة من غير المؤمنين بالعقيدة المورمونية»[59].

وتعد المطالب التي تتقدم بها الهيئات الدينية للحصول على استثناءات من القوانين المطبقة تطبيقا عاما هي النظير المؤسسي لمطالبات الأفراد بالحصول على استثناءات، والتي سبقت مناقشتها في الفصل الثاني. وكنت قد قلت إن المطالبات التي يتقدم بها الأفراد للحصول على استثناءات استنادا إلى أسس دينية خضعت لحركة ضغط مزدوج؛ ففي معظم الحالات، يمكن قول أحد شيئين، ألا وهما: إن الغاية التي يسعى إلى تحقيقها القانون كانت من الأهمية بما يكفي لتأييد النتيجة القائلة بأنه يجب ألا تكون هناك أي استثناءات، أو إن الحجة المؤيدة لوجود استثناءات كانت من القوة بحيث تغلبت على الحجة المؤيدة لوجود القانون من الأساس. وأنا أعتقد أنه في معظم الحالات ستتعرض الاستثناءات التي تتمتع بها الهيئات الدينية لحركة الكماشة نفسها؛ غير أن هناك استثناء واحدا رئيسيا لابد أن يفلت من تلك الحركة.

يعتبر التمييز في العمل استنادا إلى أسس دينية أمرا غير قانوني في الولايات المتحدة وكذلك في إيرلندا الشمالية. (وقد ذكرتُ في الفصل الثاني أنه ينبغي اعتبار ذلك التمييز غير قانوني في جميع أنحاء المملكة المتحدة). وفي مناطق الولاية القضائية التي تمنع التمييز الديني لا بد بالقطع أن يكون هناك استثناء يسمح للكنائس بتطبيق المعايير الدينية

الخاصة بتنصيب الكهنة على أقل تقدير، ففي بعض الحالات التي يتداخل فيها الدين والعرقية معا نجد أن حق الكيان الديني في فرض العضوية كشرط للتعيين في الوظائف الكهنوتية لابد أن يترتب عليه أيضا إسقاط أي حظر على التمييز الذي يستند إلى أسس عرقية؛ فعلى سبيل المثال، أحد المقومات الأساسية للعقيدة اليهودية الأرثوذكسية هو تعريف اليهودي، وسيكون من غير المنطقي أن كون الشخص يهوديا وفقا للمعايير السائدة لا يمكن أن يُعتبر شرطا ضروريا مشروعا لتولّي وظيفة الحاخام. وقد توصلت المحاكم الإنجليزية إلى أن اليهود يُعدون جماعة عرقية وذلك فيما يتعلق بالغرض الذي يسعى إلى تحقيقه القانون المناهض للتمييز. وبالتالي فإنه لو لم يكن هناك إسقاط للحظر الذي يفرضه القانون لكان قصر التعيين في وظيفة الحاخام على اليهود فقط يعد نوعا من التمييز العنصري. وأيضا سيكون من الجنون القيام بملاحقة قضائية استنادا إلى ذلك.

ومما لا جدال فيه أنه يجب السماح بالتمييز الذي يستند إلى الدين عندما يتعلق الأمر باختيار الكنيسة للمرشحين لوظيفة القس أو ما يعادلها، وأنه لا يجوز إلغاء هذه الرخصة في الحالات التي يُنظر فيها إلى أتباع عقيدة ما على أنهم يشكلون جماعة عرقية. بيد أن ذلك يفتح الباب أمام احتمال أن حق الكنائس (في القيام بما من شأنه أن يُعد تمييزا غير قانوني في حالة عدم وجود تلك الرخصة) يجب أن يتوقف عند هذا الحد، وهو الأمر الذي سيترتب عليه - على وجه الخصوص - ألا يكون بمقدور الكنيسة قصر وظيفة القس على الرجال، حيث إن ذلك الإجراء سوف يبطُل باعتباره تمييزا يستند إلى النوع. وقد اقترح أيان شابيرو - في خطوة تفتقر إلى إعلان عدم قانونية التمييز استنادا إلى النوع - أن يتم توسيع السابقة القضائية الخاصة [بقضية جامعة بوب جونز]. وبالتالي يمكن رفع وضع الإعفاء الضريبي عن الكنائس «التي يتم فيها الاحتفاظ بمناصب معينة للرجال أو أشخاص ينتمون إلى عرق معين أو أي جماعة أخرى تتحدد معالمها بطريقة تعسفية من الناحية الأخلاقية»(60). ويستنتج شابيرو هذا المقترح من المبادئ الليبرالية المؤيدة للمساواة؛ وبالتالي أجد

لزاما عليَّ أن أشـــرح السـبب الذي يجعلني أعتقد أنه مخطئ. ويجب أن أوضـــح أنني لا أؤيد منح الكنائس معاملـــة ضريبية متميزة على الإطلاق؛ لكنني أرغب في القول بأن حالة الكنائس التي تقصر وظيفة القسيس على الرجال يمكن تمييزها عن حالـــة جامعة بوب جونز، فإذا كان من الواجب أن تحصل الكنائس في الأســـاس على معاملة متميـــزة فإن ذلك يجب ألا يتوقـــف على تخلِّي تلـــك الكنائس عن موقفها حيـــال المؤهلات الضرورية لتولي المناصب الدينية.

ويُلزمني ذلك بالضرورة بأن أرفض الادعاء الأقوى المتمثل في أنه يجب منع الهيئات الدينية من التصرف وفقا لمعتقداتها فيما يتعلق بالمعايير التي يجب أن تتوافر في الشـــخص المرشـــح لوظيفة القـــس. وأنا لا أعرف أي فيلسوف سياسي أيد ذلك الادعاء. غير أن كاس صنشتاين(*) قال إنه من قبيل التناقض الداخلي أن نؤيد ما يســـميه «فرضية عدم التماثل»، وعدم التماثـــل هنا هو عدم التماثل بين تطبيق القوانين العادية على المؤسســـات الدينية من ناحية (حتى عندما تمثل تلك القوانين أعباء خاصة تثقل كاهل تلك المؤسســـات) واستثناء تلك المؤسســـات من القانون الذي يمنع التمييز في التوظيف من الناحية الأخرى. ويكتب صنشـــتاين في هذا قائلا إنه «لا يوجد أســـاس منطقي معقول لوجهة النظر المتجسدة في ممارسات الكثير من الثقافات الليبرالية والتي ترى أنه لا توجد مشـــكلة في تطبيق القانون المدني والقانون الجنائي العاديين على المؤسسات الدينية، وأنه من الصعب تطبيق القوانين التي تحظر التمييز النوعي على هذه المؤسسات»[61].

4 - دفاعا عن عدم التماثل

أنا أريد تأييد فرضية تشـــبه إلى حد مـــا «فرضية عدم التماثل» التي طرحها صنشتاين. بيد أنه سيتعين علينا توضيح قدر كبير من الموضوعات قبـــل أن أتمكن من التطرق إلى النقطة الأساســـية والتعبير عن الفرضية التي ســـوف أدافع عنهـــا، فضلا عن محاولة إثبات صحـــة هذه الفرضية

(*) كاس صنشـــتاين (Cass Sunstein): باحث قانوني أمريكي وخصوصا في مجالات القانون الدســـتوري والقانون الإداري والقانون البيئي. وهو يشـــغل حاليـــا منصب مدير مكتب المعلومات والشؤون التنظيمية في البيت الأبيض في إدارة أوباما [المترجم].

بالفعل، فهناك كثير من النقاط التي أعارضها في طريقة تقديم صنشتاين لفرضية عدم التماثل. ولننظر في البداية إلى القول بأن هناك «رأيا يتجسد في ممارسات كثير من الثقافات الليبرالية يذهب إلى أنه لا توجد مشكلة في تطبيق القانون المدني والقانون الجنائي العاديين على المؤسسات الدينية»، فمن غير الواضح تماما كيف يمكننا افتراض أنه بمقدورنا القول بأن إحدى الممارسات تجسد الرأي القائل بأن عدم وجود شيء ما لا يمثل مشكلة. وستكون أفضل حجة بطبيعة الحال هي أن الشيء المعني هنا لا وجود له في الممارسة، وإذا كان هذا هو التفسير الصحيح لادعاء صنشتاين (وأنا لا أجد أي بديل آخر) فإنه يكون ادعاء كاذبا تماما.

لقد ناقشت في الفصل الثاني عددا كبيرا من الاستثناءات من قوانين عادية والتي يتمتع بها مؤمنون بعقائد دينية معينة. وكانت معظم الأمثلة مستقاة من القانون الإنجليزي، كما أن القانون الاتحادي وقوانين الولايات في الولايات المتحدة الأمريكية تقدم استثناءات مماثلة. كما أن المجتمعين اللذين يعدان «متعددي الثقافات» باعتراف العالم رسميا، وهما كندا وأستراليا، يقدمان استثناءات من القوانين العادية استنادا إلى أسس دينية، وهما في تلك الاستثناءات لا يقلان سخاء عن المملكة المتحدة والولايات المتحدة. وأنا أشك في إمكان وجود عدد كبير من دول أخرى ذات ثقافات ليبرالية تحتوي على أقليات دينية كبيرة ولا تقوم بمساعدة تلك الأقليات من خلال الطرق التي اعتدنا عليها الآن. وعلى أي حال فإن صنشتاين نفسه يركز تماما على الولايات المتحدة الأمريكية عندما يناقش «فرضية عدم التماثل»، التي توحي بأنه يقصد دولا مثل تلك الدول التي ذكرتها.

وكان بإمكان صنشتاين أن يستثني مثل هذه الأمثلة بدعوى أنها تشمل استثناءات للأفراد في حين أن فرضيته تتعلق «بالمؤسسات الدينية». بيد أن تلك الخطوة ليست متاحة له؛ فهو يقول إنه يترك هذا المصطلح «غامضا عن عمد»[62]. ولكن الحجة التي يقدمها تعتمد في أساسها على التناقض بين منع الاستثناءات الشخصية وقبول الاستثناءات المؤسسية. وسوف تنهار هذه الحجة إذا لم تكن هاتان الحالتان كلتاهما تتعلقان «بالمؤسسات الدينية». وتعد [قضية سميث] - وهي الحالة الأولى - مطالبة

باستثناء فردي (يستند إلى معتقد ديني) من قانون لمكافحة الإدمان يُطبَّق تطبيقا عاما[63]. وتتمثل الحالة الثانية في حكم المحكمة العليا بأن [الحكم الصادر في قضية سميث] لم يضعف مكانة الرأي السابق بوجود استثناء [أي إعفاء] للقساوسة من قانون التمييز بين النوعين»[64]؛ وهذه مسألة تتعلق بحق الكنيسة بوصفها كيانا مؤسسيا في التصرف بطريقة كانت ستعد - في الوضع العام - غير قانونية.

ويعتمد ادعاء صنشتاين بأن «فرضية عدم التماثل» تتجسد في الممارسات التي تقوم بها الولايات المتحدة على تفسير [قضية سميث] ولما كانت هذه القضية من القضايا الأمريكية الرائدة في مجال الاستثناءات الفردية التي تستند إلى الديانة، فإنها تستحق منا بعض الاهتمام على الأقل لإتمام مناقشة القانون الإنجليزي في الفصل الثاني. ويجب أن نبدأ المناقشة هنا بالإشارة إلى الطريقة الملتوية التي اتبعتها المحكمة العليا للتدخل في هذه القضية. «لقد تم فصل المدعى عليهما ألفريد سميث وغالين بلاك من وظيفتيهما في مؤسسة خاصة لعلاج الإدمان (في ولاية أوريغون) لأنهما تعاطيا مخدر البَيُّوط(*) لأغراض دينية أثناء احتفال أقامته كنيسة سكان أمريكا الأصليين التي ينتميان إليها»[65]. كما حُرما من إعانة البطالة بدعوى أنهما فصلا من عملهما بسبب «سوء السلوك». وكان رأي المحكمة أنه إذا كان تعاطي مخدر البيوط أثناء أحد الطقوس الدينية يعد غير قانوني فإنه يمكن قانونيا حرمان سميث وبلاك من إعانة البطالة، وكان منطق المحكمة أنه «إذا ما حرّمت إحدى الولايات عبر قانونها الجنائي أنواعا معينة من السلوكيات التي تستند إلى دافع ديني دون أن تخالف التعديل الأول (من الدستور الأمريكي) فإن ذلك يعني بالتأكيد أن تلك الولاية يمكنها فرض عبء أقل يتمثل في حرمان من يقومون بتلك السلوكيات من الاستفادة بإعانة البطالة»[66]. وقد أتاح ذلك الحكم للمحكمة أن تأخذ في الحسبان مسألة مدى قانونية هذه السلوكيات في حد ذاتها. وكان رأي المحكمة العليا في ولاية أوريغون هو أن

(*) مخدر يستخرج من جنس من الصَبَّار يشتق منه عقار الميسكالين [المترجم].

> قيام المدعى عليهما باستخدام مخدر البيوط لأسباب دينية يقع في إطار الحظر الذي يفرضه قانون ولاية أوريغون والذي «لا يحدد أي استثناءات بالنسبة إلى استخدام هذا المخدر لأسباب دينية»... ثم قامت المحكمة بعد ذلك بدراسة ما إذا كان هذا الحظر قانونيا وفقا لمادة حرية الممارسة (في دستور الولايات المتحدة الأمريكية) وانتهت إلى أنه غير قانوني. وبالتالي أيدت المحكمة حكمها السابق بأن الولاية لا يمكنها حرمان المدعى عليهما من الاستفادة بإعانة البطالة بسبب قيامهما بذلك السلوك[67].

وقامت المحكمة العليا الأمريكية بإلغاء قرار المحكمة العليا في ولاية أوريغون بدعوى أن القانون الذي لا يسمح بوجود استثناء ديني للحظر المفروض على تناول البيوط يتفق مع مادة «حرية الممارسة»[68].

والموضوع الرئيسي الذي نركز عليه في هذا الفصل هو المطالبة استنادا إلى أسس دينية باستثناء من التشريع الذي يحظر تناول المخدرات، وينبع مما يضمنه الدستور من «حرية الممارسة الدينية». وعلى الرغم من أنني أتفق مع المنطق الذي اتبعته المحكمة بخصوص تلك القضية فإنني أريد أن اعبر عن ملاحظة عابرة حول مدى بشاعة القرار الذي اتخذته المحكمة حيال مسألة إعانة البطالة والتي نشأت منها القضية من الأساس. إن أول المواضع التي أخفقت فيها العدالة في هذه القضية هي أن «بلاك» و«سميث» لم يلاحقا قضائيا بسبب تناولهما مخدر البيوط في المراسم الدينية، واتضح في تلك القضية أنه لم يحاكم أي شخص في ولاية أوريغون بسبب هذه التهمة. صحيح أن صاحب العمل يمكنه طرد أي عامل بسبب سوء التصرف أثناء الخدمة دون الحاجة إلى إثبات سوء التصرف أمام المحكمة؛ ويكون بالتالي من حق الموظف المفصول الطعن في ادعاء صاحب العمل بسوء التصرف أمام إحدى محاكم الاستئناف الصناعية أو هيئة مماثلة لها، لكن لا يجوز السماح لصاحب العمل بأن يضع الأنواع الأخرى من «سوء السلوك» في الاعتبار إلا إذا ثبت حدوثها قانونا. وحتى لو ثبتت التهمة على سميث وبلاك فيجب ألا يكون ذلك في حد ذاته أساسا

سليما للقول بأنه يمكن حرمانهما من إعانة البطالة لأنهما فُصلا من العمل بسبب «سوء السلوك». مثلا لماذا يجب حرمان بائع في أحد المحال من إعانة البطالة لأنه أدين بتهمة قيادة السيارة بسرعة أكبر من السرعة القانونية ثم قام صاحب العمل بطرده بعد أن قرأ عن ذلك في الجرائد؟ إن المحكمة العليا لم تقر بشرعية الأساس القانوني الذي حرم بلاك وسميث وفقا له من إعانة البطالة، وكان هذا الأساس يتمثل في أن تناول مخدر البيوط يمثل «سوء سلوك يتعلق بالعمل» بالنسبة إلى الأشخاص الذين يعملون في برنامج العلاج من الإدمان[69]. بيد أن سوء السلوك الذي يتعلق بمدى ملاءمة أحد العاملين للقيام بالوظيفة هو بالفعل النوع الوحيد من سوء التصرف الذي يجب أن يعد سببا شرعيا لفصله من العمل.

ويمكننا الآن التطرق إلى السؤال الرئيسي: هل الحق الدستوري في حرية الممارسة الدينية يستتبع ضرورة منح استثناء من القانون العام الذي يحظر تناول مخدر البيوط (ضمن أنواع أخرى من المخدرات) استنادا إلى أن تناول هذا المخدر يمثل ركنا من الطقوس الدينية؟ إن هناك العديد من محاكم الولايات التي سبقت محكمة ولاية أوريغون في القول بأن هذا الحق الدستوري يستتبع ذلك بالفعل[70]. غير أن الموقف الذي اتخذته المحكمة العليا هو أن دستور الولايات المتحدة لا يشترط إلغاء القانون أو تضييق مجال تطبيقه فقط لأن ذلك القانون له تأثير غير متناسب في بعض المؤمنين بالعقائد الدينية، وذلك شريطة ألا يكون القانون تمييزيا على نحو واضح (من خلال انتقاء ديانة معينة أو جميع الديانات ومعاملتها معاملة غير ملائمة). وهذا يتفق عموما مع الموقف الذي اتخذته في الفصل الثاني والذي يتمثل في أن العدالة (في صورة المعاملة المتساوية) وحرية الدين لا تتطلبان الاستثناء من القوانين المطبقة عموما استنادا فقط إلى أن تلك القوانين لها تأثير مختلف في الأشخاص وفقا لمعتقداتهم والمعايير الخاصة بهم ودوافعهم وأفضلياتهم.

لقد شددت في ذات الوقت، في الفصل الثاني، على أن ذلك يجعل هناك احتمالا بأن الهيئات التشريعية يمكن على نحو ملائم تماما أن تقرر عمل استثناء ما، وقد أيدت بالفعل استمرار الاستثناء من ارتداء الخوذة

بالنسبة إلى السيخ الذين يعتمرون العمامة في بريطانيا لكي يشمل على أقل تقدير السيخ الذين يعملون بالفعل في صناعة البناء. ونجد بالمثل أن القاضي سكاليا أشار فيما كتبه عن [قضية سميث] إلى أن

> المجتمع الذي يؤمن بالموافقة على الحماية السلبية للمعتقد الديني [في صورة حظر دستوري على القوانين التمييزية الصريحة] يمكن أن نتوقع منه أن يهتم بقيمة هذا المعتقد في التشريعات التي يضعها أيضا. وبالتالي ليس من قبيل المفاجأة قيام عدد من الولايات باستثناء تعاطي مخدر البيوط لأغراض دينية من قوانين المخدرات الخاصة بها... غير أن القول بأن أحد الاستثناءات غير التمييزية الخاصة بإحدى العادات الدينية مسموح به أو أنه مرغوب فيه، يختلف عن القول بأن الدستور يشترط ذلك الاستثناء وأن الوقت المناسب لتقرير ذلك الاستثناء يمكن أن تحدده المحاكم.

وينبغي على المحاكم ألا تحاول إدارة «نظام يكون فيه كل ضمير هو قانونا في حد ذاته أو نظاما يزن القضاة فيه أهمية جميع القوانين مقابل مركزية جميع المعتقدات الدينية»[71]. حيث يشير سكاليا إلى أن القيام بتلك الموازنات هو وظيفة الهيئات التشريعية.

وهكذا، فإن المسألة لم تكن هي ما إذا كان وجود استثناء لاستخدام مخدر البيوط في المناسبات الدينية فكرة جيدة أم لا، بل كانت هي ما إذا كان ينبغي لمحاكم الولايات إقرار هذا الاستثناء أم لا، حيث لم يكن المشرع قد نص على مثل تلك الاستثناءات في القانون. وهذه النقطة يُساء فهمها على نطاق واسع، فعلى سبيل المثال، كتب ستيفن ماسيدو يقول إنه «يجوز لنا... أحيانا أن نضع موضع الاعتبار دعاوى الاستيعاب أو الاستثناء أو حتى إدخال تعديلات في السياسات العامة التي تستند إلى أسس [دينية، على سبيل المثال] شاملة»[72]. ويتضح من مناقشة ماسيدو لهذه النقطة أنه كان يعني القرارات السياسية وليس الأحكام القضائية، فهو يقول: إذن «يجب علينا أن نستمع إلى المنشقين، وأن نشركهم في الحوار السياسي، بل ونشجعهم على التعبير عن اعتراضاتهم علانية، إذ لا نستطيع أن نضمن

أننا سنفعل أكثر من ذلك»[73]. وهو في كل هذا يعرض ببساطة رأي سكاليا القائل بأن المحفل السياسي، وليس قاعة المحكمة، هو المكان المناسب للجدل حول الاستثناءات. وعلى الرغم من ذلك، يتساءل ماسيدو (نقلا عن قضية سميث) عما إذا كان الاستعداد «لوضع دعاوى الاستيعاب موضع اعتبار» يجب أن «يفتح الباب أمام كثير من الشكاوى الدينية التي حذَّر منها القاضي سكاليا وآخرون»[74].

النقطة المهمة هي أن تحذير القاضي سكاليا كان، على الرغم من ذلك، موجها بصورة جلية إلى الإقرار القضائي للاستثناءات. بل إنه قد قدَّم، تحقيقا لهذه الغاية، ما وُصف بأنه «استعراض الفظائع» - وهي قائمة من المسائل التي سيكون على القضاة فيها «الموزانة بين أهمية القوانين العامة وأهمية ممارسة الشعائر الدينية» إذا ما قبلوا لمرة واحدة أن وظيفتهم هي القيام بذلك. وشملت تلك القائمة

> الخدمة العسكرية الإلزامية، دفع الضرائب، اللوائح الصحية وأنظمة السلامة مثل قوانين القتل الخطأ وإهمال الأطفال، قوانين التطعيم الإجباري، قوانين المخدرات، قوانين السير، تشريعات الرعاية الاجتماعية مثل قوانين الحد الأدنى للأجور، وقوانين عمالة الأطفال، وقوانين حماية البيئة، والقوانين التي تنص على التكافؤ في الفرص المتاحة أمام الأجناس[75].

ولكن «الفكرة الرهيبة» حول تلك القائمة كانت هي أنه ينبغي على القضاة القيام بمهمة الترجيح[76]. وكان الحل الذي اقترحه القاضي سكاليا - ألا وهو «ترك مسألة الاستيعاب للعملية السياسية» - هو بالضبط ما دعا إليه ماسيدو[77].

وفي سياق ذلك لم يغتنم الكونغرس دعوة القاضي سكاليا لتشريع أي استثناءات دينية يرى من المناسب سنها، على الرغم من أن عددا من الولايات قد انضم إلى تلك التي شرعت بالفعل استخدام مخدر البيوط لأغراض دينية، (فما فعله الكونغرس بدلا من ذلك هو أنه أخذ الطريق الأسهل عبر تمرير ما يسمى بقانون إصلاح الحرية الدينية في عام

1996، وهـو القانون الذي حكمـت المحكمة العليا بعد سـنة من صدوره بعدم صلاحيته لكونه محاولة غير مشـروعة لأن يُملي عليها عملها). غير أنه يبقى هناك عدد أكبر من الاستثناءات الفدرالية واستثناءات الولايات - وهي عديدة جدا - نشأت بسبب نجاح المنظمات الدينية في الضغط على السـلطات. وهكذا، وفي استباق لمناقشتي لمسألة الأميش في موضع لاحق فـي هذا الفصل، أقول إن أغلب مـا حصلت عليه مجتمعات الأميش على مر السنين من الاستثناءات من القوانين المعمول بها عموما قد تم الفوز بها في الهيئات التشـريعية والهيئات الحكومية نتيجة لحملات سياسية فعالة معقدة تعقيدا ملحوظا. والقليل فقط من تلك الاستثناءات تم الحصول عليه في المحاكم، على أي مسـتوى من الاختصاص القضائي. وينطبق الشـيء نفسه على استثناءات حصل عليها أفراد الجماعات الدينية الأخرى. وعلى الرغم من ذلك، فإن كتابات المُنظّرين القانونيين والسياسـيين الأمريكيين تُركز بشـكل كامل تقريبا على الاستثناءات التي تستند إلى الدستور والتي مُنحـت، والعدد الأكبر من تلك الاسـتثناءات التـي كان من الممكن منحها ولكن لم يتم ذلك. وغني عن القول، أن هذا يعطي صورة مضللة للغاية عن الوضع القانوني الفعلي. وهكذا فقط يمكن لنا تفسير إشارة صنشتاين إلى أن القانون العادي للبلد ينطبق بدقة على «المؤسسات الدينية» من دون أي استثناءات سوى إعفاء الكنائس من قانون مناهضة التمييز.

إذا كان لنـا أن نسـاوي بين أحـكام المحاكم التي تنقض التشـريعية والممارسة الحالية في البلدان ذات «الثقافات الليبرالية»، فإننا ننتهي إلى نتائـج أكثر غرابة حينما ننتقل خارج الولايـات المتحدة؛ ففي انجلترا، لا تملك المحاكم القدرة على نقض قرارات البرلمان، ولذا يمكن وصف الموقف بأنـه «سـميث - إيجابي»(*). بيـد أن هناك، كما رأينا، عـددا كبيرا من الاستثناءات الناشئة عن التشريع والتي تم إقرارها على أساس ديني. ومن المتوقـع ألا ينتج عن إدراج القانون الأوروبي فـي القانون الإنجليزي تغير كبير في هذا الوضع. إن مذهب السماح للحكومات «بهامش التقدير» في سياق موازنتها للدعاوى الدينية في مقابل مطالب الاعتدال والنظام العام

(*) يشـير المؤلف هنا إلى أن الوضع إيجابي مقارنة بقضية سـميث التي استعرضها في موضع سابق [المترجم].

قــد أدى إلى انتصار الحكومة البريطانية في المحاكم الأوروبية عندما يتم الاعتراض عليها على أســس الحرية الدينيــة. ومن المفترض من المحاكم الإنجليزيــة أن تحــذو حذو تلك المحاكــم عندما تضطلــع بمهمة تطبيق القانون الأوروبي.

بيــد أنه إذا تركنا كل ذلك جانبا، فإنه يظل بإمكاننا طرح ســؤال أكثر دقــة فــي صياغته، ألا وهو: بغــض النظر عن قضية ســميث، هل ينبغي للمحكمــة العليــا أن تــرى أن الضمانات الدســتورية التــي تكفل «حرية الممارســة» الدينية تعطي الكنائس الحصانة مــن المحاكمة بموجب قانون مكافحــة التمييز إذا عينت الرجال فقط في وظيفة القس؟ لقد ســبق أن اقتبست من صنشتاين قوله إن المحكمة العليا قد نظرت في مسألة التمييز على أســاس الجنس من قبل الكنائس في ضوء قضية ســميث «ورأت، من دون الكثير من التفسير، أن قضية سميث لم تقوِّض الإقرارات السابقة بأن هناك استثناء [أي إعفاء] للقساوسة من قانون التمييز على أساس الجنس المعمول به عموما»[78]. ويرى صنشــتاين ذلك كنوع من عدم التماسك في موقــف المحكمة - لأنه يوضح أن «بعض الاســتثناءات ضرورية»[79]. وإذا افترضنــا أن تعبيــر «ضرورية» هنا يعني «ضرورية دســتوريا»، فإن فتوى المحكمة لا توضح شــيئا من هذا القبيــل، ذلك لأن موقف المحكمة هو أنه متاح للهيئات التشــريعية إقرار استثناءات من القوانين العامة إذا اختارت ذلك، وأن الاســتثناء من قانون التمييز على أساس الجنس للهيئات الدينية هو استثناء مشمول بأحكام قانون التمييز ذاته.

ومن الصحيح أن الاســتثناء الخــاص للهيئات الدينيــة والذي ذكرناه بالفعل يتعلق فقط بالتمييز على أســاس الدين[80]. غير أن صيغة التشريع تســمح بالتمييز «عندما يكون الدين أو الجنس أو الأصل القومي «مؤهلا مهنيــا صادقــا وضروريا على نحــو معقول من أجــل إدارة ذلك العمل أو المشــروع إدارة طبيعيــة»[81]. ونحن نذكر أن أيان شــابيرو كان يرفض أي مؤهلات تتضمن (ضمن أشــياء أخرى) الجنس باعتباره أساسا «اعتباطيا مــن الناحية الأخلاقية» يتم وفقا له اختيار الكهنة. وهذا يعني أن الجنس غيــر ذي أهميــة؛ ولكن كيف يمكن ألا يكون ذا أهميــة إذا كان من يهمهم

الأمر يعتقدون أن الجنس جوهري؟ فإذا كنت تعتقد أن القرابين المقدسة لا تكون ذات فعالية إلا إذا قدمها رجل فلا يمكن أبدا أن ترى أن جنس من يقدم هذه القرابين غير ذي أهمية. وما يمكن أن يقوله تابعو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المتمسكون بتقاليدها عن هذا الموضوع يمكن أن يقوله أيضا أعضاء الكنائس المسيحية الأرثوذكسية وكذلك المسلمون والمؤمنون باليهودية التقليدية والهندوس والسيخ؛ حيث إنه يمكنهم جميعا ادعاء أن معتقداتهم تقتضي أن يقوم رجل بالمهام الكهنوتية حتى تكون تلك المهام شرعية.

وهناك حجة واضحة تستند إلى المبادئ الليبرالية وتقول: إن حرية الأفراد في العبادة الدينية (والتي تعد إحدى القيم الليبرالية من دون شك) لا يمكن تحقيقها إلا إذا كان الأشخاص أحرارا في الانتماء إلى كنائس تؤمن بعدد متنوع من العقائد (ويجب أن نلاحظ أن هذه الحجة لا تنبع من قيمة التنوع وإنما من قيمة الاختيار الفردي). وسوف تتضمن هذه العقائد المختلفة بطبيعة الحالة أفكارا تتعلق بالهيكل الملائم للسلطة داخل الكنيسة والمعتقدات والسلوكيات التي يفترض أن يتبناها أفراد الكنيسة وهكذا دواليك. ولنفترض بالتالي على سبيل المثال أن هناك كنيسة ما تعتمد نظام الخلافة البابوية وتستند إليه في ادعائها بشرعيتها. سنجد عند ذلك أن من يؤمنون بأن هذا هو النظام الوحيد الشرعي للسلطة الدينية سيحرمون من فرصة عبادة الله بالطريقة التي يعتقدون أنه قدَّرها (أي من خلال قبول سلطة الخليفة الحالي للقديس بطرس) إذا أجبرت تلك الكنيسة على إعادة الهيكلة وفقا للنظام الأبرشاني (ضرب من التنظيم الكنسي تتمتع فيه كل أبرشية بالاستقلال الذاتي). ونجد بالمثل أن من يتقبلون شرعية مصدر معين للسلطة الدينية (وليكن البابا على سبيل المثال) سيحرمون من فرصة ممارسة العبادة وفقا لمعتقداتهم إذا قام القانون بإلغاء حق تلك السلطة الدينية في تحديد المعايير الخاصة بتنصيب القساوسة.

ويعيدنا ذلك في نهاية الأمر إلى «فرضية عدم التماثل». وتفترض تلك الفرضية كما قدمها صنشتاين أن المجتمعات الليبرالية الديموقراطية لا تسمح باستثناءات من القوانين العامة «للمؤسسات الدينية»، بيد أنها

تسمح لتلك المؤسسات بممارسة التمييز في التوظيف استنادا إلى النوع (من بين أشياء أخرى). وبالتالي تؤكد تلك الفرضية ذاتها أن المجتمعات الليبرالية الديموقراطية يمكنها منطقيا القيام بكلا الأمرين في آن واحد. وهكذا تكون هذه الفرضية بتلك الصورة غير ذات أهمية لأنها تستند إلى وصف زائف للحقائق. والطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها بث الحياة في تلك الفرضية هي إعادة صياغتها باعتبارها مبدأ دستوريا يمكن وفقا له القول منطقيا إن: (1) الحكم الذي صدر في قضية سميث كان هو الحكم الصحيح، و(2) أنه على الرغم من ذلك، فإن مادة «حرية الممارسة الدينية» في دستور الولايات المتحدة تشترط منح الكنائس استثناء من القانون الذي يمنع التمييز في التوظيف حتى وإن كان ذلك القانون نفسه لا يحتوي على نص بذلك؛ فإذا كانت هذه هي «فرضية عدم التماثل» فإنها غير متناقضة وصحيحة بالفعل.

وأنا لا أهتم في هذا الكتاب اهتماما رئيسيا بالقضايا الدستورية الأمريكية أو غير الأمريكية؛ غير أن الحجة المؤيدة «لعدم التماثل» تعتمد على جانب معين من جوانب حرية تكوين الجمعيات، وبالتالي فإن مناقشة هذه الحجة سوف تفيد في تحسين نظرية حرية تكوين الجمعيات الليبرالية التي قدمتها في الفصل السابق. وسوف أتناول أيضا عنصري «فرضية عدم التماثل» المنقحة هذه. ولقد قلت في الفصل الثاني إنه على الرغم من أن السياسة العامة المتعقلة والمستنيرة يمكن أن تقتضي في بعض الحالات منح الأفراد استثناء من أحد القوانين العامة لخدمة معتقداتهم الدينية، فإن ذلك لا يعد من شروط العدالة. وكان القرار الذي صدر في قضية سميث يماثل ذلك. وأنا بالمثل لا أعتقد أن الكنائس باعتبارها هيئات جماعية يمكنها على نحو ملائم المطالبة بالحصول على معاملة خاصة كشرط من شروط العدالة، غير أن ذلك المعتقد لا يستبعد إمكان صدور قرار سياسي لمصلحة الكنائس في ظل بعض الظروف. وأحب أن أؤكد بالتالي أن توسيع نطاق قضية سميث بحيث تشمل الكنائس باعتبارها مؤسسات يعد أمرا مبررا بصفة عامة.

وقد ناقش سبستيان بولتر عددا من الحالات المتمثلة في رغبة إحدى الهيئات الدينية في إنجلترا في بناء كنيسة أو معبد أو مسجد في موقع تعده هيئة التخطيط المحلية غير مناسب لأي من هذه المباني لأنه سيضر بأمان الطريق والمظهر الجمالي للمكان. وعلى الرغم من الطعن في قرارات هيئات التخطيط المحلية، فإن أيا من قرارات المحكمة لم يشر إلى أن الهيئات الدينية يمكنها المطالبة بتجاهل المعايير المعمول بها في التخطيط لمجرد أن أنشطة هذه الهيئات الدينية سوف تتضرر بسبب القرارات التي تستند إلى تلك المعايير[82]. وسارت لجنة حقوق الإنسان الأوروبية على نفس النهج؛ وبالتالي فقد أيدت الرفض بالسماح ببناء مجمع هندوسي ضخم على المنطقة الخضراء المحيطة بمقاطعة هرتفوردشير في بريطانيا. وكانت لجنة حقوق الإنسان قد قنعت بأن القرار بمنع منح الترخيص «تم التوصل إليه استنادا إلى اشتراطات التخطيط العمراني السليم وليس استنادا إلى أي اعتراضات على المظاهر الدينية للأنشطة التي تقوم بها جمعية إيسكون ISKCON (الجمعية الدولية للوعي بكريشنا)»[83]. وهذا يتفق بوضوح مع المبدأ الذي رسخته (قضية سميث) وهو أن الحكومات يجب ألا تختار هيئات دينية معينة وتسيء معاملتها، لكنها غير مجبرة على منح تلك الهيئات معاملة محابية من نوع خاص؛ فبناء سوق تجاري ضخم يعمل على مدار الساعة مثل المجمع الهندوسي كان سيلحق نفس الأضرار بالقرية الصغيرة في المنطقة[84]. وحتى لو كان السبب في الإزعاج الذي سيعانيه أهل القرية هو الأنشطة التي تمارسها هيئة دينية وليس الأنشطة الخاصة بالسوق التجاري فإن ذلك لا يعد سببا وجيها لجعل السكان يتحملون هذا الإزعاج.

وإذا كان هذا هو انعكاس (قضية سميث) على الكنائس باعتبارها كيانات جماعية، فهل صنشتاين على حق في الادعاء بأنه لا يمكن وفقا لذلك وجود حق دستوري لتلك الكنائس بممارسة التمييز في التوظيف؟ إني أرى أنه مخطئ لأننا نجد وفقا لما قالته إحدى المحاكم الأمريكية في إحدى القضايا المدنية أن «تحديد من يعظ من فوق

منبر الكنيسة ومن «يسكن بيت القسيس» هي شؤون تخص الكنيسة وحدها»[85]، فإذا تدخلت إحدى المحاكم في مثل هذه الأمور فإن ذلك سوف يعني مناصرة أحد الطرفين ومعارضة الطرف الآخر في جدل يعد من الأمور الداخلية للكنيسة. ولنأخذ على سبيل المثال موقف امرأة تريد أن يتم ترسيمها بوظيفة قس في كنيسة مسيحية، فإن هذه المرأة يمكنها أن تفعل ذلك إذا اتبعت الإجراءات التي تجعلها مؤهلة لذلك المنصب وذلك من خلال الانضمام إلى كنيسة تسمح بالفعل بتولي النساء وظيفة القس. هذه المرأة لن تطلب من المحكمة أن تتدخل لمصالحها إلا إذا لم تكن على استعداد لذلك وإنما تصر على تولي منصب القسيس في كنيسة لا تسمح قوانينها الرسمية للمرأة بتولي ذلك المنصب. غير أن ذلك يضعها في موقف متناقض، فهي تدعي على سبيل المثال أنها تتبع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهو ما يستلزم قبولها بسلطة البابا، وهي في ذات الوقت تطلب من المحكمة إلغاء قرار البابا المتعلق بالقساوسة من النساء.

وسوف يكون من المنطقي تماما بالنسبة إلى أي امرأة تطمح إلى تولي وظيفة القس أن ترغب في أن يغير البابا رأيه (وهو ما يرغب فيه العديد من الروم الكاثوليك)[86]. ومن الممكن أيضا أن يظل المرء على العقيدة الرومانية الكاثوليكية ويأمل في الوقت ذاته أن تستخدم منظومة اتخاذ القرارات الحالية في تغيير النظام بحيث يصبح أقل استبدادا[87]. أما الرغبة في تغيير الظروف أو منظومة اتخاذ القرار من خلال السلطة العلمانية فهي لا تعني سوى ما قام به هنري الثامن منذ عدة قرون وهو إحلال السلطة العلمانية محل السلطة الدينية. وليس من الغريب حقا أن ترفض المحاكم القيام بما قامت به حركة الإصلاح في صورة فرض قانون يمنع التمييز في التوظيف. والذين يصيبهم اليأس من إمكان أن ينبع الإصلاح من داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وتعجبهم فكرة القدرة الدائمة للدولة على إعادة صياغة القواعد الخاصة بتلك الكنيسة دوما ما يكون أمامهم خيار الانضمام إلى الكنيسة الأنجليكانية.

5 - الأميش والدولة

ونجد عاجلا أو آجلا أن جميع واضعي النظريات السياسية الذين يتعرضون لحقوق الجماعات غير الليبرالية في إدارة شؤونها من دون تدخل يشعرون بأن عليهم الإشارة إلى رهبنة الأميش القديمة في أمريكا الشمالية. ولا يعد ذلك من قبيل المفاجأة لأن المجتمعات المحلية للأميش قدمت مطالبات كثيرة جدا على نحو غير مسبوق لكي يتم السماح لها بانتهاك القوانين العامة وادعوا أن أسلوب حياتهم بأكمله له مدلول ديني وبالتالي يدخل في إطار ضمان «حرية الممارسة الدينية». وعلى الرغم من أن جانبا كبيرا من المناقشة الخاصة بجماعة الأميش يركز تماما على الممارسات التربوية عندهم فسوف أرجئ مناقشتي لتلك الممارسات حتى الفصل التالي. وسوف أخصص هذا القسم من الفصل لاستعراض بعض المعلومات الأساسية حول تاريخ ومعتقدات وممارسات جماعة الأميش، وكيف أن هذا التاريخ وهذه المعتقدات والممارسات أدت إلى وجود خلاف بين الجماعة والدولة. وهذا يستحق العناء لأنه إذا لم نفهم مثل هذه الأمور فمن السهل إعطاء تعليقات حول تلك الجماعة لا أساس لها من الصحة، وهو ما سوف أوضحه. وفي القسم التالي - والذي أختتم به هذا الفصل - سوف أتساءل حول مدى مطابقة المجتمعات المحلية للأميش للشروط التي تجعل منها جماعة يتم الانضمام إليها طوعيا.

ولنبدأ بتاريخ الأميش، إنهم يشبهون الهاتريين في كونهم الأحفاد الروحانيين لدعاة تجديد العماد. وهناك جماعة ثالثة لها نفس الأصول وهي جماعة المينونايت، وهم أقل توحدا في معتقداتهم وممارساتهم غير أنهم بصفة عامة أقل تميزا عن عامة المجتمع؛ بل إن كنائس المينونايت تسمح بأن يلجأ إليها من نشأوا باعتبارهم من الأميش ثم «قرروا عدم التعميد وعدم الانضمام إلى الكنيسة... وكثيرا ما يعيش هؤلاء بالقرب من الكنائس الأكثر تقدما (والتي كثيرا ما تتألف من جماعات المينونايت المحافظين) وينضمون إليها، وهي الكنائس التي تشترك مع جماعة

الأميش في جذورها التاريخية»[88]. والمعتقد الذي يميز دعاة تجديد العماد (وهذا المصطلح يعني حرفيا «من يقومون بإعادة التعميد») يتمثل من البداية في أن التعميد «يكون ذا جدوى وصحيحا فقط بعد قيام البالغين بإعلان عن اعتناق الدين طواعية»[89]. ويعود تاريخ دعاة تجديد العماد إلى بدايات القرن السادس عشر عندما ظهروا في سويسرا وهولندا وجنوب ألمانيا، وقد أدت معتقداتهم إلى تعرضهم لاضطهاد شديد من قبل السلطات المدنية، «إذ أُغرق أول شهيد منهم في العام 1527، وخلال العقود القليلة التالية تم إحراق الآلاف من مؤيدي تجديد العماد أو إغراقهم في الأنهار أو تجويعهم في السجون أو قطع رؤوسهم بسيف الجلاد»[90]. وظلت هذه الخبرة تشكل موقف أحفادهم من الدولة؛ ولا يزال الأميش يقرأون كتاب «مرآة الشهيد»، وهو كتاب ضخم «يزخر بصور التعذيب ويصف في إصداراته الكثيرة الاضطهاد الذي تعرض له المسيحيون المسالمون في القرنين السادس عشر والسابع عشر من قِبَل الحكومات في ذلك الوقت ... ونجد بالتالي أن قصة الشهادة التي تعود بجذورها إلى تاريخ الأميش تؤثر تأثيرا كبيرا في رؤيتهم للدولة حتى في يومنا هذا»[91].

وقد أشرت في الفصل السابق إلى أن فكرة غالستون عن «ليبرالية الإصلاح» هي تعبير متناقض، إذ إنه «على الرغم من أن كلا من لوثر وكالفن قد قاما بتعديل مفهوم القرون الوسطى عن الوحدة أو الشراكة بين الكنيسة والدولة، فإن أيا منهما لم يؤيد الرؤية الحديثة الخاصة بالفصل بين الكنيسة والدولة»[92]. وكذلك لم يفعل مؤيد تجديد العماد؛ حيث إن رؤيتهم الخاصة بالمستوى الملائم للفصل كانت ولا تزال أكثر تطرفا بكثير من مجرد ما تتضمنه فكرة أن الدولة يجب ألا تفرض اتباع دين معين ويجب أن تمنح الكنائس حرية تنظيم أنفسها كما تشاء في إطار الحدود التي يسمح بها القانون العام في البلاد. ونجد بالتالي أن هناك دراسة كتبها هانز شنيل في العام 1575 ولا تزال ذات تأثير، وقد جاء فيها:

> إن مملكة هذا العالم ومملكة المسيح (*) لم تكونا فقط مجرد عالمين مختلفين، فقد كانا عالمين متناقضين تفصلهما هوة كبيرة. وقال إن «أيا منهما لا يمكن أن يشارك الآخر»، فمملكة هذا العالم تستند إلى الانتقام، ومملكة المسيح تستند إلى الحب. والقاضي الذي يقضي بالانتقام باعتباره وكيلا عن الحكومة الدنيوية يخرج نفسه من مملكة المسيح [93].

وجاء «الأميش إلى أمريكا الشمالية في موجتين من الهجرة في منتصف القرن السابع عشر ثم في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ونشأ اسم «الرهبنة القديمة» خلال أواخر القرن التاسع عشر. وفي نهاية القرن العشرين كان عدد أتباع (رهبنة الأميش القديمة) نحو 5 آلاف فرد. وهم الآن ينتشرون في اثنتين وعشرين ولاية وفي مقاطعة أونتاريو الكندية ويزيد عددهم على 130 ألف طفل وبالغ»[94]. وهذا المعدل الهائل من التوسع. الذي لا يرجع إلى انضمام أفراد جدد إلى جماعة الأميش في هذا القرن. له دلالة خاصة بالنسبة إلى السياسة العامة. ويقول ستيفن ماسيدو أن «قضية الأميش (ولاية ويسكونسن ضد يوندر وهي القضية التي سأتناولها فيما يلي) كانت سهلة نوعا ما من الناحية السياسية، حيث إن معدل الانضمام إلى جماعة الأميش معدل بسيط؛ فجماعة الأميش لا تمثل تهديدا للمجتمع الليبرالي الأوسع»[95]. بيد أنه من النادر حقا أن يخطئ أحد إلى هذا الحد؛ فأفراد جماعة الأميش يتكاثرون بمعدل يقارب الحد الأقصى للخصوبة عند البشر. ومن الصحيح أن نحو 20 في المائة من كل جيل يرفضون تعميدهم ويتركون الجماعة [96]. غير أنه حتى مع هذا المعدل من التضاؤل فإن معدل زيادة أعداد جماعة الأميش معدل مرتفع ارتفاعا شديدا. بل إن معدل التضاعف الحالي للجماعة عند تطبيقه على القرن الحادي والعشرين سوف يجعل أعداد تلك الجماعة في نهاية هذا القرن في شمال أمريكا تقارب عدد سكان النرويج اليوم، وهو ما سيؤدي إلى عواقب لا يمكن التنبؤ بها بالنسبة إلى إمكان حكم العديد من مناطق السلطان القضائي المحلية.

(*) هذه إشارة واضحة إلى عبارة السيد المسيح: «مملكتي ليست في هذا العالم» [المترجم].

وجماعة الأميش تقبل بشرعية الدولة وفقا لمنهج القديس أوغسطين في الأساس، فهذه الجماعة تنأى بنفسها عن الوظائف التي تقوم بها الدولة، غير أنها لا تسعى إلى إعاقة تلك الوظائف. وهكذا نجد أن أفراد هذه الجماعة رفضوا أداء أي مهام حربية أو غير حربية في القوات المسلحة خلال الحرب العالمية الثانية، غير أنهم لم ينضموا إلى الأقلية التي ألقيت في السجن لرفضها تأدية أي خدمة عامة على الإطلاق، فقد انضم أفراد جماعة الأميش إلى برنامج «الخدمة المدنية السلمية» وقاموا في إطار هذا البرنامج «بتأدية عمل ذي أهمية قومية»[97]. وبالمثل تقبل جماعة الأميش الالتزام بدفع الضرائب ولا يشغلون أنفسهم بما تنفق عليهم أموال الضرائب.

> معظم أفراد جماعة الأميش يتفقون على أنه «عند دفع الضريبة فإن هذه الأموال لا تعد أموالهم بعد ذلك ولا يكون من مسؤوليتهم تحديد كيفية إنفاق هذه الأموال»، وبالمثل يجب على المسيحي ألا يفرض على الحكومة الوقت الذي يجب ألا تلجأ فيه إلى الحرب. وقد أُطلق على هذا التخلي الفعلي عن المسؤولية السياسية «إستراتيجية الانسحاب»[98].

ومما يتفق مع هذه الاستراتيجية أن جماعة الأميش ترفض الاشتراك في هيئات المحلفين. كما يميلون إلى التقليل من الدور الذي يؤدونه في السياسة الانتخابية، وعادة ما يكون هناك بعض الاختلاف في هذا من مجتمع محلي إلى آخر[99].

ومن بين المظاهر المهمة الأخرى لهذه الاستراتيجية «حظر رفع القضايا» وهو يعود مباشرة إلى أسلافهم من دعاة تجديد العماد الذين كانوا «يعارضون بثبات رفع القضايا»[100]. غير أن هذا المنحى تعرض لضغوط «حيث إن أفراد جماعة الأميش أصبحوا رجال أعمال في العديد من المجالات التجارية»، بل إن «بعضهم يشتري أنواعا من عقود التأمين التي يفترض فيها أن شركة التأمين سوف تلجأ إلى القضاء من أجل استعادة التعويضات»[101]. بيد أنه يبدو أن هذا العرف لا يزال ساريا،

حيث إن «الخلافات التي ينتمي كل من طرفيها إلى جماعة الأميش يمكن ألا يتم اللجوء فيها إلى المحاكم. وعندما تنشأ مثل تلك النزاعات فإنها تعرض على محكمة خاصة بجماعة الأميش والتي تدعى «بروزس» وتتمتع بقداسة منذ قديم الأزل»[102]. «وإذا اتخذت الكنيسة موقفا ما (فيما يتصل بأحد الصراعات الداخلية) فإن أي عضو يعارض هذا الموقف يتعرض للحرمان الكنسي والعزلة. ويحظر على الأعضاء الآخرين التعامل مع الطرف المخطئ أو تناول الطعام معه أو العمل معه، وذلك على أمل أن يندم هذا الشخص ويعترف بخطئه للنظام الكنسي (الأوردنانغ)(*)»[103]. أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن الحظر التقليدي على اللجوء إلى القانون يتعلق فقط بالقضايا المدنية، فإننا نجد من الناحية العملية أن جماعة الأميش لديهم ميل واضح إلى تجنب تدخل القانون الجنائي أيضا في شؤونهم. وهكذا فإن «قضايا اغتصاب القُصَّر وزنى المحارم عادة ما يتم التعامل معها وفقا للقواعد التي تقبلها كنيسة الأميش ولا يتم إعلام المحاكم بها»[104]. كما أن «الضباط المختصين بتنفيذ القانون نادرا ما يتم استدعاؤهم للتدخل» عندما يقوم أحد شباب الأميش الذين لم ينضموا إلى الكنيسة بعد بأنشطة غير قانونية مثل «تناول المشروبات الكحولية وإثارة القلاقل والتخريب»[105]. وهناك أيضا نوع من النظام الداخلي الخاص بجماعة الأميش يفترض أن يُطبق بفاعلية.

وتتمتع جماعة الأميش بنسبة كبيرة جدا من الاستثناءات التي تستند إلى أسس دينية من القوانين المطبقة عامة في الولايات المتحدة؛ وترجع معظم تلك الاستثناءات، كما ذكرت، إلى الانتصارات السياسية وليس قرارات المحاكم المؤيدة لذلك. وقد انتصرت جماعة الأميش على جميع المستويات الحكومية؛ فقد حققوا نجاحا ملحوظا فيما يتعلق بالهيئات التشريعية في الدولة، حيث نجحوا في الحصول على استثناءات من الشروط التي تضعها الحكومة والتي تتضمن من بين أشياء أخرى التعليم وترخيص القابلات والتطعيمات. ونجد

(*) Ordnung: كلمة ألمانية تعني النظام. والأوردنانغ هي مجموعة من القواعد التي تنظم حياة الأميش والمينونايت. ونظرا إلى عدم وجود كنيسة مركزية، تطبق كل جماعة داخل طائفة الأميش حكما ذاتيا، حيث لكل كنيسة محلية مجموعة من القوانين الخاصة بها، والتي قد تختلف من منطقة إلى أخرى.. وهي في الغالب قواعد غير مكتوبة [المحررة].

على مستوى المقاطعات أيضا أن جماعة الأميش، وخاصة في منطقتهم الرئيسية في مقاطعة لانكستر في ولاية بنسلفانيا، حصلت على كثير من الاستثناءات من اللوائح المحلية بما في ذلك تلك اللوائح الخاصة بتخطيط الانتفاع من الأراضي، واللوائح التي تشترط أن يتم عمل البالوعات وفقا لحد أدنى من المعايير، وتلك اللوائح التي تحكم تربية الخيول في الإسطبلات في المناطق المكتظة بالمباني. كما أن جماعة الأميش نجحت أيضا في الحصول على استثناءات من الهيئات الإدارية على جميع المستويات الحكومية، ونجد على سبيل المثال أن «هناك قاعدة خاصة بالإدارة الفدرالية للصحة والسلامة المهنية (OSHA) تشترط أن يقوم العمال «بارتداء الخوذة الواقية في أثناء أعمال البناء والنجارة، وكانت هذه القاعدة تتعارض مع ما تشترطه عقيدة الأميش من أن يرتدي الرجال قبعات عريضة الحافة. ونجحت جماعة الأميش من خلال الضغط الذي مارسته لإقناع الإدارة الفدرالية للصحة والسلامة المهنية في منح العمال من جماعة الأميش استثناء من هذه القاعدة» (106).

إن الإشارة إلى «الضغط الذي مارسته جماعة الأميش» توجه انتباهنا إلى أن ابتعاد جماعة الأميش عن الأمور الدنيوية في جوانب معينة لا يعني أنهم يتسمون بالسذاجة السياسية. وهذا يعني بالتالي أنه:

> بينما تنظر جماعة الأميش إلى العزلة عن العالم على أنها مثل أعلى، فإن هناك شبكة معقدة وغير معلنة بصفة عامة من العلاقات نشأت بين جماعة الأميش وأفراد وجماعات لا ينتمون إليها ويستخدمون بكامل إرادتهم الخدمات القضائية والتحركات السياسية من أجل حماية جماعة الأميش. وهؤلاء الأفراد لديهم أسباب خاصة جعلتهم يعززون من الحماية الاجتماعية لجماعة الأميش وغيرها من الجماعات المحافظة(107).

ذلك أن جماعة الأميش تمثل بالنسبة إلى غيرها من الجماعات الدينية المحافظة «كناري المناجم»(*)؛ فإذا كان في مقدور أفراد جماعة الأميش التهرب من القانون بالتمسح بالدين كي يتم السماح لهم بأن يتركوا سماد

(*) كناري المناجم (بالإنجليزية: Miner's Canary): نوع من الطيور التي كان عمال المناجم يستخدمونها لاختبار هواء المناجم قبل العمل فيها [المترجم].

أراضيهم، مثلا، يتسـرب إلى مياه الشـرب التي يشرب منها غيرهم، فإنه يكون في مقدور الجماعـات الدينية الأخرى التي لها مطالب أقل إفراطا أن تتنفس الصعداء.

وشـكّلت جماعة الأميـش هيئة مركزيـة، وهي (اللجنة التسـييرية القومية)، التي

> تتفاوض بغرض إقامـة علاقات خاصة لحماية جماعة الأميش من القوانين غير المقبولة سواء كانت قوانين قومية أو محلية. والجهود التي تبذلها هذه اللجنة تطابق فعليا الجهود التي يبذلها المحامون والسياسيون في بعض الأوساط التي تعد أشد الأوساط حضرية وبيروقراطية في أمريكا. ونجد بالتالـي أن المحامين العلمانيين لجماعة الأميش يفعلون كل مـا يمكـن أن نتوقعه من المحامين المحترفين من ممارسـة الضغط والمفاوضة في الاتفاقات وابتكار الثغرات القانونية الفريدة واسـتغلالها بنجـاح ومناصـرة القضايا الخاصة بغيرهم من أفراد الأميش أمام الهيئات الرسمية[108].

مـا لا يفعله الأميش هو المرافعة أمـام المحاكم أو قبول الأتعاب؛ غير أن هذه المشـكلة يتغلب عليها من هم خارج الجماعة حيث إن هناك هيئة مناظرة لا تنتمي إلى جماعة الأميش وتدعو نفسها (اللجنة القومية لحرية الأميش الدينية)[109].

وهذه اللجنة لا تقوم فقط بممارسة الضغوط ورفع القضايا وإنما تقوم أيضا بأعمال الدعاية التي تهدف إلى تأييد الادعاء بأن أي قانون أو لائحة تعوق بأي حال من الأحوال الأسـلوب التقليـدي (على نحو انتقائي) الذي يمارس به الأميش حياتهم تخالف الحرية الدينية التي يضمنها الدسـتور الأمريكي سـواء وافقت المحاكم على ذلك أم لم توافق. بل إنه يمكن النظر إلى كتـاب «جماعة الأميش والدولة» الذي اقتبسـت منه بعض النصوص على أنه جزء من هذه الدعاية التي ترمي بالفعل إلى إضفاء سـمة الحرية الدينية على جميع المطالب التي تقدمها جماعة الأميش[110]. حيث نجد أن محرر الكتاب يقدم لنا في مقاله الافتتاحي قائمة بالاسـتثناءات التي نجح

الأميش في الحصول عليها قائلا إنه لو لم توجد هذه الاستثناءات لكان من الممكن أن تمثل القوانين «تهديدا للامتياز الذي تتمتع به بعض الأقليات في ممارسة أديانها بحرية وفقا (للتعديل الأول في وثيقة الحقوق) الذي يضمن ويحمي تلك الحرية»[111]. بيد أن ما يقوله المحرر يفترض مسبقا - وهو قابل مثار جدل بالطبع - إن التعديل الأول يُجرِّم مثلا اللائحة الصحية التي يرى الأميش أن الامتثال إليها غير ملائم ويُكلِّف أموالا كثيرة (وهو ما يراه آخرون أيضا بالفعل).

ودائما ما يكون أمام مسؤولي الدولة والمسؤولين المحليين الكثير جدا من المسؤوليات، هكذا نجد أن العناد الشديد عادة ما يأتي بنتائج، لأن الموافقة على مطالب الأميش يضيع وقتا أقل بكثير من معارضة هذه المطالب. وهناك استعداد أكيد عند زعماء الأميش لدخول السجن إذا لم يحصلوا على ما يريدون، وهذا يؤدي إلى زيادة الضغط على السياسيين والموظفين ووكلاء الدوائر القضائية المنتخبين أو العُمد الذين يخافون من حدوث ردود أفعال مناوئة من قبل العامة إذا قاوموا تلك المطالب. ونجد بطبيعة الحال أن ذلك الضغط يتم في إطار نجاح الحملات الدعائية الماهرة في إقناع الرأي العام بقضية الأميش وحشده لمصلحة الجماعة، وعادة ما تكون هذه الحملات عبارة عن تغطية إعلامية تتعاطف مع الأميش، بالإضافة إلى رغبة العامة في تضليل أنفسهم فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية لجماعة الأميش، فنجد أن «نزوع من لا ينتمون إلى جماعة الأميش إلى النظر إلى سلوك وفلسفة تلك الجماعة على أنهما يمثلان قيمهم وأحلامهم هو مصدر الحماية لها. وهذه المفاهيم الخاطئة تمثل حماية للسلوكيات غير التقليدية التي يقوم بها الأميش، لأن من لا ينتمون إلى تلك الجماعة عادة ما ينظرون نظرة مثالية إلى «نماذج القيم الأمريكية التي تمثلها جماعة الأميش»[112]. فنجد على سبيل المثال أن هناك مفهوم منتشرا على نطاق واسع وهو أن العادات الزراعية الخاصة بالأميش «صديقة للبيئة» على نحو غير مسبوق، غير أن تلك العادات تعد في حقيقة الأمر خاطئة من الناحية البيئية على نحو غير مسبوق[113]. كما أن هناك العديد ممن لا ينتمون إلى جماعة الأميش ويتصورون أن تلك

الجماعة ملتزمة بالتصوف[114]. وهذا لا يوضح سوى افتقار هؤلاء إلى التخيل، فقد عاش الأغنياء في رغدة من العيش قبل أن توجد السيارات ولا كهرباء المزارع، وهذه هي الطريقة التي يعيش بها الأميش الذين يمكنهم ذلك في يومنا هذا.

وعلى الرغم مما حققته جماعة الأميش من نجاح في الضغط على أعضاء الهيئات التشريعية ومجالس التخطيط في المقاطعات والهيئات البيئية والموظفين نجد على النقيض أن جماعة الأميش بصفة عامة عانت لفترة قصيرة من أحكام المحاكم، ذلك أن الحجة التي تقول إن «حرية الممارسة الدينية» تستلزم كثيرا من الاستثناءات لمصلحة جماعة الأميش حققت انتصارا كبيرا بين العامة ومن ينوبون عنهم من مسؤولين منتخبين، غير أن تلك الحجة لم تقنع السلطة القضائية. أما الانطباع المضلل - على النقيض من ذلك - الذي يتسبب فيه جميع المنظّرين السياسيين تقريبا الذين يتناولون جماعة الأميش بالمناقشة فمصدره سبب واحد بسيط، وهو نزوعهم إلى التركيز على وجه الحصر تقريبا على قضية واحدة وهي (قضية ويسكونسن ضد يوندر). وهذه القضية تعد استثناء كبيرا؛ وعندما صدر الحكم فيها في العام 1972 كان ذلك بمنزلة انتصار للفكرة التي مفادها أن أسلوب الحياة الخاص بتلك الجماعة الدينية بأكملها يمكن فصله عن الدولة استنادا إلى مبدأ «حرية الممارسة الدينية».

وكان رأي المحكمة العليا الذي استندت إليه في حكمها هو أن «أسلوب الحياة التقليدي لجماعة الأميش لا يعد من قبيل الاختيار الشخصي وإنما من قبيل الإيمان الديني العميق وتشترك فيه جماعة منظمة ويرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة اليومية»، ومن الواضح أن المحكمة كانت ترى أن ممارسات تلك الجماعة يمكن أن تحظى بالحماية ككل[115]. غير أن «قضية يوندر تمثل أقصى حد وصلت إليه المحكمة العليا في تاريخها بالنسبة إلى تأييد الحرية الدينية». كما قال أحد المتحمسين لذلك. «ليس فقط فيما يتعلق بالنتيجة العملية للقرار (وهي تخليص الأميش من الالتزام القانوني المتمثل في إرسال أبنائهم إلى المدرسة الثانوية) وإنما أيضا فيما يتعلق بطول الحجة التي ساقتها المحكمة للوصول إلى هذا القرار ... بيد أن قرارات المحكمة

العليــا بعد (قضيــة يوندر) لم تحقق ابدا هذه الدرجــة من الحماية»[116]. والشيء المهم في هذا السياق هو أن «العواقب الكثيرة التي كان من المفترض أن تترتب على ذلك القرار بالنسـبة إلى الحريــة الدينية لغير الأميش» لم تُتابَـع وتُبنَ عليها خاصة من قبل المحكمــة العليا للولايات المتحدة[117]. أما القضيــة التي تعد المثال الأكثــر صدقا على طريقــة معاملة تلك المحكمة لجماعــة الأميش فقد كانت هي قضية [الولايــات المتحدة ضد لي]، والتي رفضت فيهــا المحكمة القول بــأن التعديل الأول يمنــح أصحاب الأعمال والعاملين من الأميش الحــق في عدم دفع أموال الضمان الاجتماعي[118]. وســوف نرى في القســم التالي من الفصل أن جماعة الأميش حققت في الكونغرس ما فشلت في تحقيقه في تلك المحكمة.

وبالمثــل نجــد أن جماعة الأميش لم تكن فاشــلة تمامــا في محاكم الولايات، وإن كانت معظم المكاســب التي حققتها الجماعة على مســتوى الولايات قد تمت من خلال الاســتثناءات التي قدمتها الهيئات التشريعية والإدارية. غير أن انعكاسات قرار المحكمة العليا في [قضية سميث] تتمثل فــي أن معظم الاســتثناءات التي فــازت بها جماعة الأميــش في محاكم الولايــات قبل هذا القرار أصبحت قابلة للطعن الآن. بيد أنه يمكن حماية تلك الاســتثناءات إذا كانت محاكم الولايات على استعداد للتأكيد أن لغة دســتور الولايات أكثر شــمولا من لغة وثيقة الحقــوق الأمريكية، وبالتالي تصبح [قضية سميث] غير ذات صلة. وهذا هو النهج الذي اتبعته المحكمة العليا في ولاية منيسوتا في إطار تأييد الادعاء الذي تقدم به بعض أفراد جماعــة الأميش بأن وضع المثلثات العاكســة خلف عربات [البوغي]، التي تجرهــا الخيول والتي يســتعملها الأميش، يعد انتهــاكا لحقهم في حرية الممارســة الدينية. وهاتان القضيتان (واحدة حسمت قبل [قضية سميث] والأخرى بعدها) توضحان مدى المطالبات التي تكون جماعة الأميش ومن يتعاطفون معها على استعداد لتقديمها باسم الحرية الدينية.

يمكننــي أن أفســر على نحو أفضــل دلالة تلك القــرارات من خلال العودة للحظة إلى المقال النقدي الذي كتبه صنشــتاين حول «فرضية عدم التماثل»، ذلك لأن البديل الذي يستحســنه صنشــتاين يتطلب من المحاكم

الدخول في حالة من «توازن» المصالح أثناء اتخاذ القرار في القضايا التي تتعلق بالادعاءات الخاصة بالحرية الدينية؛ «فالاختبار الملائم» قد يكون اختبارا «يعتمد على كل من قوة وطبيعة مصلحة الدولة ومدى التأثير الضار على الدين»[119]. ويختلف ذلك عن الموقف الحالي للمحكمة العليا بطريقتين؛ إذ نجد - على النقيض من [قضية سميث] - أن ذلك يتطلب أن تقوم الدولة بإثبات أن هناك «مصلحة قهرية» قبل أن تتمكن من فرض تشريع عام على المؤمنين بالديانات أو المنظمات إذا كان هذا التشريع سوف يمثل عبئا على «حرية ممارستهم للدين». غير أن ذلك سوف يمثل في الوقت ذاته انحرافا عن قضايا أخرى من بينها [قضية أموس] (وهي قضية مدير صالة للألعاب الرياضية التابعة للكنيسة المورمونية)، حيث سيكون من الضروري أن يقرر القضاة مدى محورية نوع معين من النشاط بالنسبة إلى إحدى الديانات.

وقد رأينا أن القاضي برنان كان له رأي مساير للقرار الذي صدر في «قضية أموس» فكتب يقول إنه من الخطير جدا على المحاكم محاولة تحديد مدى محورية أي نشاط، لأن الكنيسة «قد ترى أن القيام بوظائف معينة يُعد جزءا لا يتجزأ من رسالتها، وقد تختلف المحكمة معها في ذلك»[120]. واستمرت الأقلية في [قضية سميث]، ومن بينهم القاضي برنان، التمسك بهذا الموقف رسميا وتجنبوا كلمة «المحورية». غير أنه كان من الواضح أن الأمر الذي كانوا يريدون تأكيده بشدة هو الدور المحوري لتناول مخدر البيوط بين أوساط تابعي كنيسة سكان أمريكا الأصليين؛ حيث إن لهذا المخدر مكانة دينية. وبالتالي فقد قال هؤلاء إن منع هذا المخدر يعد «عبئا كبيرا»، أو أن له «تأثيرا شديدا»، وقد أشار القاضي سكاليا في الرأي الذي قدمه إلى أن تلك هي «المحورية» ولكن بمسمى آخر[121]. وهذا هو ما كنت أقصده عندما قلت من قبل إن الاحترام الشديد لأتباع الديانات، والذي أوجدته المحكمة العليا في قضايا سابقة، عاد في قضية سميث ليطارد أمثال القاضي برنان الذين كانوا يتعاطفون بصفة عامة مع الادعاءات التي تستند إلى أسس دينية، والتي تطالب باستثناءات من القوانين عامة التطبيق. ولما كان هؤلاء قد أصروا على أن المحاكم لا يمكنها

إصدار أحكام حول «مــدى المحورية»، لم يكن بمقدورهم التفريق بين تلك المسألة في حالة قضية سميث وفي حالة قضية أموس من خلال القول بأن تناول مخدر البيوط كان أكثر أهمية بكثير بالنسبة إلى أفراد كنيسة سكان أمريكا الأصليين من أهميــة المكانة الدينية لمدير صالة الألعاب الرياضية التابعة للكنيسة المورمونية بالنسبة إلى تلك الكنيسة.

ويتمثــل الجانب الآخر من مقترح صنشــتاين فــي أن الدولة يجب أن تثبت وجــود «مصلحة قهرية» في فرض أحد الســلوكات التنظيمية إذا كان ذلك ســوف يؤدي إلى «تأثير ضــار بالدين»[122]. وكان ما يريده الأقلية في [قضية سميث] هو إجراء اختبار يشتمل على شرط «المصلحة القهرية»، وقد وُضع هذا الاختبار في عدد من القضايا تتضمن مطالبات بالحصول على إعانات البطالة قدمها أشــخاص استقالوا أو فصلوا من بعــض الوظائف التي وصفوها بأنها تخالــف معتقداتهم الدينية. ونجد في حالة قضية [شــيربرت ضد فيرنر]، التي كانت قضية رئيســية، أن المحكمــة العليا قدمت بالتفصيل «تحليلا كان بمقتضاه (1) على المدعي أن يُثبــت وجــود معتقد دينــي يعتنقه بصــدق، (2) وكان الإجراء الذي اتخذتــه الحكومة يمثل عبئا علــى هذا المعتقد، (3) ومــن غير الممكن للحكومــة أن تبرر هذا الإجراء بأنه يمثل مصلحة قهرية للدولة، (4) أو أن هذا الإجراء حتى لو بُرِّد باعتباره يمثل مصلحة قهرية لا يمكن تعديله باســتخدام بديل أقل عبئــا»[123]. وهذا هو اختبــار «المصلحة القهرية أو البديــل الأقل تقييــدا» الذي كانت الأقلية في المحكمــة العليا تتمنى استخدامه في قضية سميث.

وقال القاضي سكاليا في التقرير الذي كتبه للمحكمة إن الاستثناءات من القانون العام لا يمكن منطقيا منحها اســتنادا إلى قضية شيربرت إلا إذا تم اســتخدام اختبار «المحورية» كنوع من التــوازن. وإذا كانت المحاكم سوف تعيد تقييم مدى أهمية المصلحة التي يمثلها قانون ما والوسائل التي وقع اختيار الهيئة التشريعية عليها من أجل تعزيز تلك المصلحة، فلا يمكن أن تتجنب تلك المحاكم إعادة تقييم مدى أهمية العمل المحظور بالنسبة إلى المؤمن بديانة ما. وقد كتب القاضي سكاليا يقول:

> لا يمكن مطلقا الاستغناء عن إجراء تحقيق حول «مدى المحورية»، فهذا يتطلب - على سبيل المثال - أن تعوق الدرجة نفسها من «المصلحة القهرية للدولة» عادة إلقاء الأرز على الحضور في حفلات الزفاف في الكنيسة، مثلما تعوق عادة الزواج في الكنيسة. إذ لا يوجد مهرب من الصعوبة المتمثلة في أنه إذا كانت القوانين العامة سوف تخضع لاستثناء خاص «بإحدى الممارسات الدينية» فلا بد من الدراسة المنطقية لمدى أهمية القانون ذي الصلة ولمدى محورية العادة ذات الصلة[124].

ويمكن شرح قوة الحجة التي يقدمها القاضي سكاليا بتوسيع مجال المثال الذي يقدمه، فإذا افترضنا أن شخصا ما يمكنه إقناع محكمة بوجود معتقد صادق في أن أي زواج يتم في الكنيسة لا يكون مكتمل الأركان من دون إلقاء الأرز على المدعوين. عند ذلك سيتحتم على الدولة إثبات أن الحظر المفروض على إلقاء الأرز يخدم مصلحة قهرية. وعند افتراض أن المصلحة التي يخدمها ذلك الحظر هي تجنُب تراكم النفايات في الشارع فسيكون من الصعب إثبات أن تلك مصلحة قهرية، وحتى لو نجحت الدولة في تخطي تلك العقبة بنجاح سيكون من الضروري أيضا إثبات أنه لا يوجد بديل أقل تقييدا. ومن السهل تصور قدرة محكمة ما على وضع مخطط مفصل يمكن وفقا له لمن يتمتعون بصلات دينية ملائمة الحصول على رخصة خاصة تمكنهم من إلقاء الأرز، شريطة كنسهم هذا الأرز بعد انتهاء حفل الزفاف والتخلص منه. وإذا كان ذلك سوف يؤدي إلى تحويل وقت ومجهود عاملي السلطة المحلية عن واجبات أكثر إلحاحا فإنه ليس شأن المحكمة.

وقد يبدو ذلك مبالغا فيه، غير أنني لا أعتقد أنه أكثر منافاة للعقل من القضية التي ظهرت في ولاية منيسوتا نتيجة لرفض بعض أفراد أحد مجتمعات الأميش المحلية وضع المثلث العاكس الأحمر البرتقالي، الذي كان القانون يشترط تثبيته خلف المركبات بطيئة الحركة. والموقف الرافض لهذا القانون لا يمثل أبدا أغلبية بين أفراد الأميش، حيث إن «معظم الأميش

... يرون أن الشرط الخاص بالمركبات بطيئة الحركة يعد إحدى سمات السلامة وأنهم على استعداد لتقبله من أجل صالح المجتمع الأكبر»[125]. وتركزت المعارضة في إحدى الجماعات الفرعية من جماعة الأميش وهي جماعة «سورتزنتروبرز» التي انشقت عن جماعة الأميش الرئيسية في العام 1913؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن غيرهم من أتباع الأميش لم يكونوا حازمين بما فيه الكفاية في تجنب من تركوا مجتمع الأميش بعد تعميدهم[126]. بل إن بعض أتباع هذه الجماعة الفرعية هم فقط الذين رفضوا استخدام الرموز الخاصة بالمركبات بطيئة الحركة. أما من اعترضوا فقد ادعوا أن تلك الرموز «رموز دنيوية»، وأن تلك الرموز كانت «براقة في لونها إلى حد لا يطاق»، وأن «استخدامها يعني التوكل على الرموز التي ابتكرها البشر وليس التوكل على الله وحمايته لهم»[127]. (أما بالنسبة إلى من يصادفون إحدى مركبات الأميش التي لا تحمل مثلثا عاكسا فلم يكن أمامهم خيار آخر سوى التوكل على الله وحمايته لهم أيضا).

وكان غيديون هيرشبرغر أحد من رفضوا دفع غرامات بسبب مخالفة القانون «وتم الحكم عليه بالسجن لمدة سبعة أيام»[128]. ولكن المحكمة العليا في ولاية منيسوتا رفضت حكم المحاكم الأقل منها درجة، وقالت إن الشرط الخاص بالمركبات بطيئة الحركة «[كان] يتعدى على الحقوق التي تمنحها مادة حرية الممارسة الدينية التي يحتوي عليها التعديل الأول في دستور الولايات المتحدة الأمريكية»[129]. وتم إصدار حكم في هذه القضية [قضية هيرشبرغر الأولى] في العام 1989، أي قبل عام من قضية سميث[130]. ونجد بالتالي أن المحكمة استخدمت اختبار «المصلحة القهرية أو البديل الأقل تقييدا». حتى خلُصت إلى أنه لما كان هذا الشرط «يمثل عبئا على ممارسة جماعة الأميش لمعتقداتها» فإن أفراد تلك الجماعة الذين يعارضون هذا الشرط يمكنهم تحديد خلفية عربات البوغي الخاصة بهم باستخدام شريط فضي عاكس وتعليق فانوس أحمر في خلفية تلك العربات[131].

لقد طعنت المحكمة العليا في حق الهيئة التشريعية في تحديد أفضل الوسائل لزيادة أمان الطرق، وفي الوقت ذاته اقتدت المحكمة بالاختبار الذي استخدم في قضية شيربرت، وهو ما يشير إلى أن المحكمة لم تبذل

أي جهد يذكر في تقصي مدى محورية الشرط الخاص بضرورة وضع مثلثات عاكسة خلف عربات الأحصنة في حياة الأميش. وعلى النقيض فقد لجأت المحكمة إلى قضية أخرى خاصة بإعانات التأمينات وهي «قضية توماس»، وفي تلك القضية رأت المحكمة العليا أنه «يجب ألا تكون المعتقدات الدينية مقبولة أو منطقية أو متسقة أو مفهومة بالنسبة إلى الآخرين حتى يمكن منح تلك المعتقدات الحماية التي ينص عليها التعديل الأول في الدستور الأمريكي»[132]. وكان توماس يعمل في أحد مصانع الصلب؛ وكان ينتمي إلى طائفة «شهود يهوه»(*) المسيحية، وبالتالي كان يميز بين العمل في صنع الصلب الذي كان يعرف أن بعضه يُستخدم في صنع أبراج المدافع المتحركة في الدبابات والعمل في صناعة أبراج مدافع الدبابات ذاتها، وكان قرار المحكمة في قضية توماس هو: «أننا نرى بالتالي أن توماس قد وضع فرقا معينا ولا يحق لنا القول بأن الفرق الذي رسمه لم يكن منطقيا»[133].

وحذت المحكمة العليا في منيسوتا حذو الأقلية في المحكمة العليا الأمريكية في قضية سميث، حيث رأت أنه لا توجد مشكلة في تطبيق الأحكام التي صدرت في قضايا إعانات التأمينات على حالات مخالفة القانون الجنائي. غير أن هناك ثلاثة اختلافات مهمة: أولا لا يوجد شيء مخالف للقانون في ترك وظيفة تستدعي العمل في يوم الإجازة الأسبوعية (كما هي الحال في قضية شيربرت أو العمل في مجال صناعة الأسلحة (كما في قضية توماس)، والمشكلة الوحيدة التي تنشأ هنا هي الأهلية لتلقي إعانات البطالة. والقبول بإمكان إيراد «سبب معقول» لهذا الغرض من خلال إثبات صحة المعتقد يعد أمرا مختلفا تماما عن القبول بأن شخص ما لديه دعوه ظاهرة الوجاهة (إلى أن يظهر ما يدحضها) استنادا إلى صدق المعتقد للمطالبة بإبطال القانون الجنائي فيما يتعلق به هو. وهناك فارق آخر أشار إليه القاضي سكاليا في قضية سميث،

(*) Jehova's Witnesses: إحدى الطوائف التي ظهرت في أمريكا أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر. من معتقداتهم قولهم بأن المسيح لم يمت على صليب، كما تؤمن الطوائف المسيحية الأخرى، بل على عمود أو خشبة، وهم لذلك لا يضعون الصليب على صدورهم أو في بيوتهم [المحررة].

«فقد كانت الشـروط القانونية (في قضيتي شيربرت وتوماس تنص على أنه لا يحق للشخص الحصول على إعانة البطالة إذا ترك العمل أو رفض العمل المتاح «من دون سـبب معقول». وأدى معيار «السـبب المعقول» إلى إيجاد آلية للاسـتثناءات الفردية»[134]. وهكذا «فقد نشأ الاختبار الذي طُبِّق في قضية شـيربرت... في سياق يناسب التقييم الحكومي الفردي للظروف المحددة المتسـببة في بطالة أحد طالبي الإعانة»[135]. وبصيغة أخـرى، إذا كان التطبيـق الموحد لقانون يتعلـق بالمركبات بطيئة الحركة يسـتتبع عقاب أي شـخص لا يضع الرمز المنصوص عليـه في القانون على عربتـه، فإن التطبيق الموحـد للقانون الذي يسـمح صراحة بعمل اسـتثناءات «لأسباب معقولة» يسـتلزم في حقيقة الأمر ضرورة معاملة مختلف الأشـخاص الذين يقومون بالتصرف نفسـه (أي ترك الوظيفة نفسها) بطريقة مختلفة إذا كان أحدهم لديه «سبب معقول» والآخر ليس لديه هذا السبب.

ويرتبط الفارق الثالث بهذا الفارق؛ فعندما استشهدت المحكمة العليا بولاية منيسـوتا بقضية تومـاس باعتبارها مرجعا كانـت تتعامل بوضوح مـع رفض وضع المثلثات العاكسـة باعتباره قضية مـن قضايا الاعتراض الوجدانـي (أي بدافـع الضمير). بيد أنه من المشـكوك فيـه إمكان فهم القضيتين على هذا النحو، فمن الصحيح في ضوء الفارق الذي أثبتناه في الفصل الثاني أن المطالبة بالاسـتثناء من شـرط وضع المثلث العاكس تعد مطالبة فردية وليسـت جماعية. غير أننا نجد في الوقت ذاته أن السـبب الوحيد لافتراض أن المثلثات العاكسـة يمكـن أن تتعارض تعارضا معقولا مع ضمان حرية الممارسـة الدينية هو أن أسـلوب الحيـاة برمته الخاص بأحد مجتمعات الأميش يتمتع بحماية من نوع ما لأن قيادة عربات البوغي بدلا من السـيارات يرتبط ارتباطا وثيقا بالممارسـات الدينية. بيد أنه من الواضح أن ذلك يقودنا إلى التسـاؤل عن مدى الخطورة التي يمثلها وضع المثلثات العاكسـة خلف تلك العربات بالنسـبة إلى أسلوب حياة الأميش. ومـن الأهمية بمكان في هذا السـياق أن معظـم الأميش، وحتى كثير من جماعـة «سـورتزنتروبرز» لم يرفضوا وضع تلك المثلثات العاكسـة. ولكن

ادعاء توماس لم يبطُل. وذلك عن استحقاق. بسبب استعداد بعض أتباع طائفة «شهود يهوه» العمل في صنع الأسلحة، حتى إن كانوا سيوافقونه الرأي في رفض الالتحاق بالقوات المسلحة. غير أن هيرشبرغر كانت له رؤية محددة حول ما يترتب على الانتماء إلى أحد مجتمعات الأميش. فمهما كان مدى الإخلاص للمعتقد، فيجب ألا يكون هذا الإخلاص سببا في السماح بتعريض الآخرين من رواد الطرق للخطر. الإخلاص لا يكفي، فلعل هتلر وبول بوت(*) كانا مخلصين أيضا.

والذي حدث هو أن المحكمة العليا للولايات المتحدة ألغت الحكم الصادر في قضية هيرشبرغر في ضوء قضية سميث. وأعادت المحكمة العليا بولاية منيسوتا النظر في القضية، ورأت (في قضية هيرشبرغر الثانية) أن من الممكن استخدام اختبار «المصلحة القهرية أو البديل الأقل تقييدا» مرة أخرى استنادا إلى دستور ولاية منيسوتا[136]. وعلى الرغم من أنه من الصحيح أن هذه الوثيقة تحتوي على نص يتعلق بـ «حرية الضمير»، ليس موجودا في وثيقة الحقوق في دستور الولايات المتحدة، فإنه من الواضح أن المنطق الخاص بقضية سميث (وبعض مواضع النص الحقيقي للرأي الذي أورده القاضي سكاليا) يؤدي إلى استنتاج مفاده أن حرية الضمير لا تعزز انتهاك القوانين المطبقة عموما [137]. وبالتالي كان التحول إلى دستور ولاية منيسوتا حيلة تهدف إلى القبول بشرعية قضية سميث.

وكانت النتيجة في ولاية منيسوتا هي أن أي شخص يؤمن بمعتقد ما بصدق يمكن أن يطالب بتعديل القانون بحيث يناسبه، إلا إذا كان بإمكان الولاية الوفاء بما يتطلبه اختبار «المصلحة القهرية أو البديل الأقل تقييدا». غير أنه عند النظر إلى ما قامت به المحكمة العليا في منيسوتا في قضيتي هيرشبرغر نجد أن ذلك الشرط سيكون من المستحيل فعليا الوفاء به. ونجد بالتالي أن مطلب الدولة الذي أيدته المحكمة الجزئية كان يتمثل في

(*) بول بوت (1928 - 1998): قاد الحركة الشيوعية التي كانت مشهورة باسم «الخمير الحمر». وتولى منصب رئيس وزراء كمبوديا لفترة ثلاث سنوات من 1976-1979، وكان الحاكم الفعلي لكمبوديا منذ منتصف العام 1975، واشتهر بسياسات مثيرة للجدل، قمعية في أغلبها. ويشير المؤلف هنا - ساخرا - إلى أنهما (هتلر وبو بوت) كانا مبررين في سياستيهما القمعيتين [المترجم].

أن السبب في أن المثلث العاكس الأحمر البرتقالي ذو فعالية فريدة، كإشارة إلـى الإنذار هو أن هذه العلامة «واحدة على وجه العموم تقريبا بالنسـبة إلـى تصميمها والتعرف عليها في جميع أنحاء الولايات المتحدة»، كما أنها «توجـد في معظم كتب «دليل تدريب السـائق»، ومن ثم يكون من السـهل أن يتعرف عليها جميع من يسـتخدمون الطرق السريعة في جميع مناطق الولايات المتحـدة». وبالتالي فإن بيت القصيد ليس أن هذه العلامة يمكن رؤيتها بل إن دلالتها سوف تكون واضحة لسائقي السيارات، أما «الشريط العاكس فسوف يؤدي فقط إلى إرباك السائقين على الطريق السريع»[138].

أمـا المحكمـة العليا فقد رفضت باسـتهزاء (من خـلال اللجوء إلى اقتباسـات تدل على الاستهزاء) هذه الحجة باعتبارها تعتمد على الدليل الـذي قدمه «الخبراء»، وأضافـت أن الدليل الوحيد الآخر كان يتألف من «ادعاءات لا يمكن الاعتداد بها» من قبل المقيمين في المنطقة التي يقيم بها الأميش «بوجود مخاطر ترتبط بمصادفة عربات البوغي الخاصة بطائفة الأميش على الطريق السـريع»[139]. ومن الواضـح أن المحكمة العليا في منيسوتا كانت ترى أن خبرة الخبراء، والخبرة الشخصية لمن لهم صلة بتلك المسألة، يمكن عدم الاعتداد بها، وأن للمحكمة حرية إحلال رأيها الخاص محـل تلك الخبرات، ويتمثل هذا الرأي في أن الشـريط الفضي العاكس الذي يلف خلفية العربة، ويصاحبه فانوس أحمر الإضاءة، سـوف يفسـره سـائقو السـيارات ليلا في أثناء هطول المطر أو سقوط الشبورة على أنه إحدى عربات البوغي خلال الثواني القليلة التي سـتتاح لهؤلاء السائقين، والتي يجب عليهم التصرف خلالها حتى لا يصطدموا بتلك العربة[140].

ولكن من الواضح أن شهادة الخبراء (خاصة عندما تؤيد الفكر السليم) والخبرة الشـخصية لمن كانوا على وشـك التعرض لحادثة هما بالضبط ما يجب أن يستند إليهما التشريع الخاص بأمان الطرق. وإذا كان هذا لا يكفي لإقنـاع المحكمة، فما الذي نحتاج إليه أكثر من ذلك لزعزعة إيمان المحكمة المتغطرس بأحكامها حول اشـتراطات أمان الطرق؟ ولعل الأدلة الإحصائية هي التي تقابل الأدلة «التي لا يعتد بها». غير أن المشـكلة التي سـتواجهنا عند المطالبة بهذا الدليل الإحصائي كشرط للتصرف هي أنه حتى لو كانت

المحكمة العليا قد ارتكبت خطأ فادحا في حكمها، فسوف تمر سنوات طويلة قبل أن يحدث عدد كاف من الحوادث مع سـيارات البوغي التي تضع المثلث الأحمر البرتقالي العاكس من ناحية، والعربات التي تضع الشـريط الفضي العاكس والفانـوس الأحمر من الناحية الأخرى. ويكون في الإمكان الإثبات بالدليل. بنسبة من الثقة تصل إلى 5 في المائة على سبيل المثال. أنه لا يوجد بديل مُرض للمثلثات العاكسـة. ومن حق المشـرعين التصرف وفقا لنسـبة الاحتمـالات عندما يتعرض أمان الطرق للخطر. وتتمثل الحجة التي قدمها القاضي سـكاليا في قضية سـميث في أن المحاكم ليسـت مؤهلة لتحديد دواعي الاستثناءات من القوانين العامة؛ والحماقة القضائية التي حدثت في المحكمة العليا في منيسوتا لهي أكبر دليل على صحة هذه الحجة.

6 - هل مجتمعات الأميش جمعيات طوعية؟

سـوف أحاول في هذا القسم الختامي من هذا الفصل أن أحدد المكانة الخاصـة بمجتمعـات الأميش - بشـرط أن أرجئ إلى الفصـل التالي أي اعتبـارات خاصة بالصلة بين الممارسـات التعليميـة لجماعة الأميش وهذه القضيـة. وبعـد أن تركت جانبا هذه المسـألة (الضخمة بـكل تأكيد) أريد التساؤل حول موضع مجتمع الأميش في نظرية حقوق الجماعات التي قدمتُها فـي الفصل الرابع من الجزء الأول من هـذا الكتاب. فهل يجب على النظام السياسي الاستبدادي توفير الحماية لهذه الجماعة وقواعدها الداخلية غير الليبرالية من التدخل الحكومي؛ اسـتنادا إلى أن المجتمعات المحلية الأميش يجب أن نعدها جماعات يتم الانتماء إليها طوعا؟ أم هل يجب النظر إلى تلك المجتمعات على أنها تمتلك سمات النظام السياسي الفرعي، وبالتالي تخضع للقيود الليبرالية التي يجب أن تتقيد بها جميع الأنظمة السياسية الفرعية؟

ومهمـا يكن ما نريد قوله في النهاية عن طوعية العضوية في مجتمع الأميـش فـإن ما يتضح - علـى أي حال - هو أن مكانة هـذا المجتمع لا يجوز تشـبيهها مباشرة بمكانة قبيلة من سكان أمريكا الأصليين لها تنظيم سياسـي مثل قبيلـة هنود البيبلو، فهذه القبائل كمـا يصفها يعقوب ليفي «تعد أمة تتمتع بالحكم الذاتي ولها ما يشـبه السـيادة»، وتتمتع هذه الأمة

بسلطات منحتها إياها الدولة لفرض الضرائب وإنفاقها ووضع القانون الجنائي وتطبيقه واستخدام سلطة الدولة لتأييد منظومة من القوانين الشخصية[141]. ونجد على النقيض أنه مهما كانت السلطة التي تتمتع بها القرارات الخاصة بكيانات الأميش فإنها لا تنبع من ممارسة سلطة الدولة المخولة لها، بل من خلال أن الخضوع لقرارات تلك الكيانات يعد شرطا لاستمرار العضوية في الجماعة؛ والقضية المحورية في هذه الحالة بالتأكيد هي إلى أي مدى يمكن وصف هذا الخضوع بأنه طوعي.

إن الأمر لا يتمثل في أن جماعة الأميش ليست في الواقع مجرد كيانات منظمة سياسيا توظف سلطة الدولة التي خولت لتلك الكيانات، فلقد رأينا أن المعتقدات الأساسية للأميش تمنعهم من استخدام تلك السلطة إذا منحت لهم. وقد أدى عدم إدراك هذه النقطة إلى تضليل بعض الفلاسفة السياسيين؛ فعلى سبيل المثال يبدو أن آلان بوشانان «يقترح منح الأميش والمينونايت حق إبعاد المواد الإعلامية الإباحية وغيرها من «التأثيرات الثقافية التي تهدد بتقويض القيم التي تتمتع بها الجماعة» عن المناطق القريبة من مجتمعاتها[142]. «غير أن ليفي يشير إلى أن السعي وراء السيطرة على سلطة القانون الجنائي وتوجيهها يعد أمرا لا يمكن تصوره»[143]. ويقول ليفي أيضا إنه يُعد «من الغامض في أحسن الأحوال ومن الخطأ في أسوئها» أن يتعامل بوشانان مع «الحكومة في مجتمع يتركز في منطقة معينة، مثل مجتمع الأميش أو المينونايت»، على أنها تشبه الحكومات القبلية للهنود الحمر، ذلك، على حد قوله، لأن «السلطات الدينية ذات الصلة سوف تقاوم بشدة تحولها إلى حكومات تستخدم القوة»[144]. ونجد بطبيعة الحال أن السؤال الذي تجب الإجابة عنه تحديدا هو: هل هذه المقاومة لها ما يبررها؟ ولكن لا بد من أن تكون نقطة البداية هي فهم الطريقة التي ينظر بها الأميش أنفسهم إلى ذلك الموقف.

ومن المفيد المقارنة بين الأميش والمثال الذي ساقه ليفي حول جماعة تمارس، من دون أدنى شك - السلطة المخولة لها من الدولة، وهي قبيلة البيبلو من الهنود الحمر. ولم تتقبل المحاكم الفدرالية المبدأ الذي يقضي بأن الدولة الليبرالية يجب ألا تسمح للأنظمة السياسية الفرعية بانتهاك المبادئ

الليبرالية الأساسية. وقد رفضت هذه المحاكم قبول الاختصاص القضائي في قضية رفعها بعض أفراد هنود البيبلو الذين تحولوا إلى العقيدة البروتستانتية، وقدموا شكوى تفيد بأن ذلك أدى إلى منعهم من الانتفاع بـ «الموارد المشتركة للقبيلة وحضور الأحداث الاجتماعية فيها»[145]. ويبدو أن الأساس المشترك الذي استند إليه من قاموا بالتعليق على هذه القضية هو أنه لو قبلت المحاكم الفدرالية بالاختصاص في هذه القضية، وقالت إن «التعديل الأول من الدستور الأمريكي» ينطبق على حكومة قبيلة هنود البيبلو لقيل إن السلوك سبب الشكوى ينتهك الضمان الدستوري بحرية الممارسة الدينية. وفي هذا السياق، يقول ويل كيمليكا - على سبيل المثال - إن من اعتنقوا الديانة المسيحية حرموا من إعانات الإسكان التي أتاحتها حكومة قبيلة بيبلو لتابعي الديانة التقليدية[146]. وهذه قضية واضحة من قضايا التمييز الحكومي الذي يستند إلى الانتماء الديني، والتي سترفضها أي محكمة استنادا إلى وثيقة الحقوق في الدستور الأمريكي في أي سياق آخر.

وإذا افترضنا أن ذلك صحيح فلا يمكن أن تكون آيريس يونغ على حق عندما تقول بأن «الهنود الحمر لهم حقوق محددة، سياسية وقانونية وجماعية، باعتبارهم أفراد إحدى القبائل، ولهم جميع الحقوق المدنية والسياسية التي يتمتع بها غيرهم من المواطنين باعتبارهم (الهنود) من مواطني الولايات المتحدة»[147]. ويرجع ذلك إلى أن هنود قبيلة البيبلو لا يمكنهم التمتع بما يضمنه الدستور الأمريكي من حرية الدين، إلا من خلال التخلي عن الحقوق الخاصة التي تنبع من انتمائهم إلى قبيلة البيبلو. ونجد في مقابل ذلك أن جماعة الأميش لا يتمتعون إلا بمكانة المواطنين الأمريكيين العاديين، وبالتالي يكونون مستفيدين من الحقوق التي يضمنها الدستور. وقد رأينا في القسم السابق بالفعل أن جماعة الأميش نجحت في الحصول على استثناءات من القوانين التي تمثل «عبئا» على حرية ممارستهم للدين، من خلال الاحتكام إلى ما يضمنه الدستور من «حرية الممارسة الدينية».

وإذا كان من الخطأ تشبيه المجتمعات المحلية للأميش بالأنظمة السياسية الفرعية، فمن الخطأ أيضا تشبيه قبيلة البيبلو الهنود بجماعة الأميش. وقد ارتكب هذا الخطأ تشاندران كوكاثاس الذي يكتب عن «نبذ

المنشقين الذين خالفوا بانشقاقهم المعايير الدينية لقبيلة البيبلو، ومنعهم من الانتفاع من موارد القبيلة»[148]، وهذا يجعل تلك القضية تبدو كأنها قضية تتعلق بكنيسة يقوم أفرادها بقطع الصلات بمن ينشقون عن تلك الكنيسة، ويرفضون السماح لهم بالانتفاع من المخطط الذي وضعته تلك الكنيسة من أجل توفير سلع البقالة لأبناء الأبرشية من الفقراء. غير أن هذه الرؤية تتغاضى عن أن أفراد قبيلة هنود البيبلو يعدون «مواطنين في نظام حكم معين ذات حكم ذاتي»، وأن ما قام به هذا النظام السياسي هو ما أدى إلى الإضرار بمن تحولوا إلى الديانة المسيحية[149].

والانتماء إلى قبيلة هنود البيبلو يستتبع التمتع بمكانة قانونية تعادل المواطنة في دولة ما. ومن الواضح، استنادا إلى المبادئ التي قدمناها هنا، أن الدولة أو النظام السياسي الفرعي (كما في هذا المثال) الذي يتمتع بسلطات مخولة له، لا يمكنه بما يتفق مع المبادئ الليبرالية عمل اختبار ديني يتوقف عليه التمتع بمنافع العضوية. وإذا كان هنود قبيلة البيبلو يريدون أن يكون وضعهم القانوني هو وضع الجماعة الدينية فلا يوجد ما يمنعهم من ذلك، فالإجراء الذي لا يمكنهم القيام به، من دون مخالفة المبادئ الليبرالية، هو إدارة نظام حكم تابع ذات طابع ديني محض. ويمكنهم التخلي عن الحقوق السياسية الخاصة التي يتمتعون بها، باعتبارهم أفراد جماعة تتمتع بالحكم الذاتي، وإقامة مجتمعات محلية مثل مجتمعات الأميش لا تعتمد على أي سلطات سياسية خاصة. وعند ذلك سيتمتع أفراد قبيلة البيبلو بالمكانة المدنية التي يتمتع بها المواطنون الأمريكيون العاديون، وسيكون بإمكانهم المطالبة بالحقوق التي يتمتع بها المواطنون الأمريكيون من أجل العيش في جماعة تعتمد العضوية فيها على اختبار ديني، تماما مثل الأميش. وإذا كان أفراد قبيلة بيبلو يريدون - على العكس - الحفاظ على المكانة السياسية الخاصة التي يتمتعون بها، فلا بد أن يلتزموا بالقيود المفروضة على استخدام السلطات السياسية، والتي تفرضها العدالة الليبرالية، إذ يجب عليهم عند ذلك القبول بأن ممارسة السلطة السياسية لا يمكن اللجوء إليها شرعيا من أجل تعزيز التمييز الديني، إذ من المحتم أن يكون نظام حكم قبيلة بيبلو - الذي

يعد تابعا ويتم عزو عضويته استنادا إلى الانتماء العرقي لهذه القبيلة - محايدا دينيا، بحيث يكون للدين مكانته الخاصة التي يتمتع بها عادة في المجتمعات الليبرالية.

غير أن ما قلته للتو يفترض ما لم نحسمه بعد، وهو هل الطريقة التي يدير بها الأميش شؤونهم الخاصة لا تتضمن أي انتهاك للمعايير الليبرالية؟ وهل يجب بالفعل النظر إلى هذه الجماعة على أن الانتماء إليها يتم طوعا، وبالتالي النظر إليها على أنها تتمتع - عن استحقاق - بالحصانات التي تحق للمنظمات الطوعية؟ لقد أوردت عن ليفي ما يفيد بأن زعماء الأميش سوف يقاومون «تحولهم إلى أنظمة سياسية تستخدم القوة». ولكن هل هذه المقاومة تعد من قبيل خداع الذات، أم هل هي تستند إلى أسس راسخة؟ إن مربط الفرس هنا هو قدرة الأميش على تمييز أنفسهم عن هنود قبيلة بيبلو في الشؤون ذات الصلة. لقد رأينا أن المجتمعات المحلية من الأميش تتمتع بنظام خاص من الحكم القضائي، وتفرض عقوبات على أفرادها وفقا لهذا النظام. وهذه المجتمعات تشبه الأنظمة السياسية كثيرا في هذا الصدد. والطريقة الوحيدة التي يمكنهم من خلالها تجنب النظر إليهم على أنهم أنظمة حكم تخضع بالتالي للقيود الليبرالية هي التأكيد أن الخضوع لقراراتهم يعد طوعيا، بمعنى أن أي شخص لا يرغب في قبول هذه القرارات له حرية الرحيل. ولكن ما مدى منطقية هذا الادعاء؟

لقد «ظهرت جماعة الأميش» كفرع مختلف داخل حركة «دعاة تجديد العماد» السويسرية «كجماعة مستقلة في العام 1693، عندما أراد أحد زعماء تلك الكنيسة ويدعى يعقوب أمان إحياء الكنيسة من جديد»[150]. ومن بين الإصلاحات الأخرى التي قام بها أمان «تأييد تجنب أفراد الكنيسة الذين عوقبوا بالتحريم الكنسي. وأدت هذه المسألة إلى الشقاق بين أمان وغيره من زعماء، تجديد العماد»[151]. ولا بد أن تجنب أتباع الكنيسة الذين طردوا منها كان بمنزلة القوة الفعالة التي جمعت أتباع أمان معا. ولا شك في أن ذلك يفسر - إلى حد بعيد - السبب في أنه في يومنا هذا يوجد أكثر من مائة وثلاثين من الأميش في أمريكا الشمالية، على الرغم من أن مؤيدي تجديد العماد في أوروبا قد حدث لهم ما حدث

لطائفتي الكاثار(*) والبَجْنَسِيُّون(**). ولكن هل تلك القوة فعالة بما يكفي لتكون أساسا للادعاء بأن الأميش يعدون جماعة يُنتمَى إليها طوعيا؟

وقد أوضح كينت غريناوالت أنه «في كثير من الدول» يُعتبر «تنظيم مقاطعة لأعمال شخص ما، وتشجيع الزوجات أو الأزواج على الامتناع عن الاتصال بأزواجهم/ زوجاتهم من المخالفات المدنية»[152]. وكما رأينا فإن «النبذ الاجتماعي» يعني أن «يكون الأفراد الآخرين (في مجتمع الأميش المحلي) ممنوعين من الاختلاط أو الأكل أو القيام بأعمال تجارية مع الشخص المخالف» لنظام الكنيسة[153]. وقد ظهرت مشروعية النبذ الاجتماعي على السطح في قضية تتعلق بإحدى الكنائس الشقيقة، وهي الكنيسة المنونية الإصلاحية، ففي تلك القضية، كان رأي المحكمة العليا في ولاية بنسلفانيا هو أن «ممارسة النبذ الاجتماعي من جانب الكنيسة. وسلوك الأفراد ربما يكون تدخلا مفرطا في مجالات تمثل مصادر قلق (عُظمى) للدولة، وهي الحفاظ على علاقات الزواج والعلاقات الأسرية، والعزل العاطفي، والتدخل الملتوي في علاقات الأعمال»[154]. وكانت القضية قد رفعها روبرت بير، الذي

> ادعى أنه تعرض للطرد من الكنيسة المانونية الإصلاحية لانتقاده تعاليمها وممارساتها، وأن المسؤولين عن الكنيسة قد أمروا جميع الأفراد المنتمين إلى الكنيسة، بما في ذلك أفراد أسرته، بأن ينبذوه. وقد دفع المسؤولون عن الكنيسة بأنه حتى لو كانت جميع ادعاءات بير بأنه قد نبذه صحيحة، فإن بند حرية الممارسة يمثل دفاعا كاملا [155].

ومع ذلك فإن الأثر المترتب على قضية «سميث» هو أنه إذا كان عملا من نوع ما يعتبر غير قانوني على وجه العموم، فإن مجرد وجود شخص ما يقوم بعمل من هذا النوع ممارسة لدينه فإن هذا لا يمثل حصانة للعمل ذاته.

(*) طائفة الكاثار (بالإنجليزية: Cathar): هي حركة دينية لها جذور غنوصية بدأت في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اعتبرتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية - آنذاك - طائفة خارجة عن الدين المسيحي. كانت الكاثارية موجودة في معظم مناطق أوروبا الغربية، لكنها من أصل فرنسي جنوبي، والاسم «كاثار» مشتق من كلمة يونانية تعني «الطاهر» [المترجم].

(**) البَجْنَسِيُّون (بالإنجليزية: Albigensians): جماعة من الناس يعود اسمها إلى مدينة ألبي جنوبي فرنسا، وكانوا جزءا من فرقة الكاثارية. كان أتباعها يؤمنون بالتضاد المستمر لمبادئ الخير والشر في العالم. كما كانوا يعتقدون أن الأمور الدنيوية تمثل قوى الشر، وأن الروح البشرية هي الخير الوحيد [المترجم].

ويُقِر غريناوالت، الذي يعتقد أن الحكم الذي صدر في قضية سميث كان خطأً، بضرورة استثناء النبذ الاجتماعي المبني على دوافع دينية استثناء خاصا من القوانين التي تحظر المقاطعة والعزل العاطفي، لأن «آثار النبذ يمكن أن تكون مدمرة في حياة قلة من الأفراد. ولكن النبذ ينطوي على تشجيع الناس على التصرف بالطريقة المسموح بها قانونيا لكل فرد، وبالتالي فهو يختلف عن الاعتداء البدني والقذف والعديد من الأضرار الأخرى التي تُعد خطأً، حتى لو ارتكبها فرد معزول»[156]. بيد أنه إذا كانت هذه الحجة جيدة على الإطلاق، فإنها تكون حجة جيدة في جميع المجالات. فكما أن الحجة المعارضة للنظام الأبوي التي تدافع عن السماح للسيخ بألا يرتدوا الخوذات الواقية لا يمكن أن تقتصر عليهم، فإن حجة غريناوالت هي الأخرى لا تؤدي إلى الإيحاء بأنه يجب ألا يوجد استثناء يسمح بالنبذ لدوافع دينية، بل إنها تشير إلى أنه لا مكان في المجتمع الليبرالي للقوانين التي تحظر تنظيم مقاطعة ما، أو تُجرِّم تشجيع الزوجة على قطع علاقتها بزوجها (أو العكس).

وبقدر ما ينطوي النبذ على غياب الاجتماع مع العائلة والجيران، فإنه ينبغي أن يكون قانونيا للأميش، مثلما ينبغي أن يكون قانونيا لأي شخص غيرهم. وينبغي بالمثل أن يكون الامتناع عن الشراء من شخص تم طرده قانونيا، بشرط أن يكون الضحية قادرا على المطالبة بالتعويض عن خسارته تلك. ولكن التشريع المناهض للتمييز في الولايات المتحدة يمنع - بحق - المحلات التجارية والمطاعم والفنادق من التمييز ضد العملاء المحتملين على أساس الدين، من بين جملة أمور أخرى. وبالمثل، ينبغي ألا يكون باستطاعة أصحاب العمل فصل الموظفين لفشلهم في اجتياز اختبار التوافق الديني، ما لم يكن اجتياز هذا الاختبار الديني ذا صلة - على نحو يمكن إثباته - بالقدرة على القيام بالوظيفة على نحو مُرضٍ؛ فمن الصعب أن نرى أن تكون عضوية كنيسة الأميش ضرورية للعمل (مثلًا) في مصنع لصنع المربى يملكه فرد من الأميش أكثر مما تكون عليه بالنسبة إلى العمل بوظيفة بواب في صالة للألعاب الرياضية يديرها المورمونيون.

لنفترض، مع ذلك، أنه قد استُبعدت هذه الممارسات التمييزية. وفي هذه الحالة سيظل من الصحيح أن أعضاء مجتمع الأميش سوف يرون أنه من شبه المستحيل البقاء داخل ذلك المجتمع بعد أن يُطردوا من الكنيسة (وتحريم التعامل معهم) أو بعد إعلان كونهم لم يعودوا يرغبون

في عضوية الكنيسة. ولكن إذا افترضنا أن الأمر كذلك، فهل يمكن للخسائر الذي يتحملها الفرد نتيجة خروجه من مجتمع الأميش - ربما بعد أن يكون قد عاش فيه لمدة 50 أو 60 سنة - أن تنفي عن مجتمعات الأميش صفة الجمعيات الطوعية؟ حيث لا محل للخسائر ذات الصلة بالارتباط بالجماعة، ولا الخسائر الفطرية في هذا السياق. ولكن ماذا عن الخسائر الخارجية للخروج من الطائفة؟ إن هذه الأخيرة تختلف وفقا لحالة الشخص المعني؛ حيث إن الأميش يختلفون عن الهاتريون في أن لهم نظاما قائما على الملكية الخاصة، ويمكن لمالك إحدى المزارع أن يثري ببيع مزرعته: فالمزارع الموجودة في قلب أراضي الأميش في مقاطعة لانكستر بولاية بنسلفانيا تُباع بأكثر من مليون دولار[157]. وكانت إحدى عائلات الأميش قد طُردت بسبب شرائها سيارة مستعملة، فردَّت على ذلك ببيع مزرعتها لمؤسسة للتنمية التجارية والسكنية، وهو الأمر الذي جعل الأميش وحلفاءهم السياسيين يعانون صعوبة بالغة في استعادة مساحتها مرة أخرى[158]. (وحتى لا يقع أي شخص في خطأ الشعور بالأسف تجاه الأميش، ينبغي أن نضيف إلى ذلك أنهم قد عارضوا قواعد التقسيم التي تحدد التطوير - الشائعة في المناطق الزراعية الأخرى من ولاية بنسلفانيا - لأنهم حريصون على تعظيم قيمة ملكيتهم[159]، ولأسباب مماثلة، فقد رفضوا التبرع أو بيع حقوق تطوير أراضيهم)[160]. ومع ذلك، فإنه ليس جميع الأميش يمتلكون مزارع خاصة، كما أن نسبة من يمتلكون المزارع آخذة في التناقص نتيجة النمو السكاني السريع[161]. فما هو إذن موقف الأميش الذين يعملون لدى الغير أو لحسابهم الخاص ولكنهم لا يمتلكون مزارع أو محلات تجارية؟

أنا أفترض أن الناس الذين يكونون في هذا الموقف قد يكونون قادرين على تجميع بعض المدخرات الشخصية، غير أنه من غير المرجح أن تكون تلك المدخرات كبيرة بما يكفي لتمكين شخص ترك مجتمع الأميش في سن التقاعد من العيش على فائدتها. إن ما يمكن لكل موظف آخر في الولايات المتحدة أن يعتمد عليه هو معاش الضمان الاجتماعي، الذي يكون قد ساهم فيه الموظف ورب العمل طوال حياته العملية. ومع ذلك، فإن الأميش كانوا قد كسبوا الحق في الانسحاب من نظام الضمان الاجتماعي، أولا بالنسبة إلى العاملين لحسابهم الخاص في العام 1965، ثم بعد ذلك

بالنسبة إلى من يعملون لدى غيرهم من الأميش في العام 1988، وإذا ظل أفــراد الأميش داخل مجتمع الأميش، فإنه يمكن القول بأنهم «لا يحتاجون إلى الضمان الاجتماعي كثيرا .... نظرا إلى أن الأميش المســنين يعيشــون بصفــة عامة مع أو بجوار أحد أبنائهم المتزوجين، والأســرة الممتدة الأكبر، والكنيسة، ودخل إضافي يوفر لهم أمنا اقتصاديا وافرا. كما يلقى المعاقون والأرامل الرعاية من جانب الأســرة والمجتمــع»[162]. وهذا كله جيد للغاية، ولكن بالطبع لا يتوافر شيء من ذلك لمن يترك مجتمع الأميش أو يُطرد منه.

وهــذه النقطــة - على وجه التحديد - قد أُثيــرت في مذكرة أعدتها إدارة الصحــة والتعليم والرعايــة الاجتماعية في العــام 1964، تعارض فيها الحكم بالانســحاب التشــريعي للأميش، حيث «تساءلت المذكرة عما ســيحدث للأفراد الذيــن يتركون كنيســة الأميش بعد أن ينســحبوا من الضمان الاجتماعي، وهو الاحتمال الذي ازداد بســبب ممارســة الأميش نبذ أولئك الذين يطردون من الكنيسة»[163]. (وهذه الجملة، بحالتها الماثلة، لا تحمل أي معنى، ولكن من المفترض أن عقل كاتب المذكرة كان يتأمل في أن إمكان العوز والفاقة ســيزداد بممارسة «النبذ»). صحيح أن أولئك الذين يتركون مجتمع الأميش يمكنهم أن يتراجعوا عن انسحابهم - وهو خيار غير متــاح لأولئك الذين يبقون داخل مجتمع الأميش والذي يعتبر الانســحاب بالنســبة إليهم لا رجعة فيه. ولكن حتى المؤيــد المتحمس للوضع الراهن، الذي كتب فصلا عن الضمان الاجتماعي في كتاب «الأميش والدولة»، بيتر فريــرا، يعترف بأن «أولئك الذين يخرجون من مجتمع الأميش ســيكونون قد فقدوا في ســنوات عملهم سنوات طويلة من التغطية، مما يقلل بشكل كبير استحقاقاتهم»[164]. وعلاوة على ذلك، فإنه لما كان الانسحاب ينطبق أيضا على الرعاية الطبية، وهو النظام الاتحادي لتوفير التغطية الصحية للمسنين، فإنهم سيكونون معرضين لتركهم لرحمة التسهيلات التي توفرها أميركا «للمعوزين طبيا».

وفــي مقابــل هذا، فإن أفضل ما يمكن أن يقدمــه فريرا هو فكرة أن «القلــة هم من يتركون مجتمع الأميش في هذه المرحلة»، وهي الفكرة التي تكاد تكون غير مُستغربة، نظرا إلى الثمن الاقتصادي الباهظ الذي يدفعه

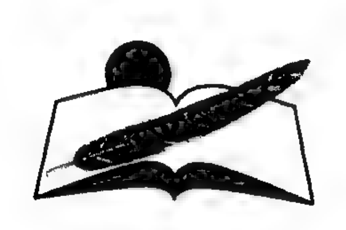
من يقوم بذلك، وأن «أي من يتركونه لا بد أن يكونوا قد مارسوا حريتهم في اعتناق عقيدة الأميش والخروج عنها، وسوف يتحملون عواقب تلك القرارات على نحو صحيح»[165]. بيد أن هذا يطرح بكل بساطة السؤال المهم وهو على وجه التحديد: ما إذا كانت حملة الضغط الناجحة التي يقوم بها قادة الأميش لسحب أتباعهم من الضمان الاجتماعي تترك للفرد العادي من طائف الأميش «حرية الخروج على الطائفة» بالمعنى القوي بما يكفي لأن نقول - على نحو مقبول - إن البقاء في المجتمع هو في الواقع نتيجة لممارسة اختيار حر[166].

تذكر أنه على الرغم من أن كل عضو في مجتمع الأميش «يجب أن يتقدم على حدة للحصول على الاستثناء، الذي ينطبق على الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية، فإنه لا يوجد في الواقع أي اختيار حول ممارسة هذا الخيار من عدمها»[167]، حيث إن أي شخص يرفض الانسحاب فسوف يُطرَد، وفي ظل هذه الظروف، فإنه يبدو من العبث أن نقول: «أنت اخترت، لذلك يجب عليك تقبُّل العواقب». وبالطبع، يمكننا أن نعود بالأمر إلى الوراء ونقول: «أنت اخترت أن يتم تعميدك عضوا في مجتمع الأميش»، ولكن علينا أن نضع في الاعتبار أنه لا يمكن تبرير العبودية - وفق مبادئ ميل الليبرالية - على أساس الموافقة الأصلية؛ وهكذا فإن الموافقة على الدخول إلى مجتمع ما وفقا لشروط تحتم دفع ثمن مفرط للخروج منه بعد فترة معينة لا يمكن أن تكون صالحة في جوهرها للسبب نفسه الذي عرضه ميل.

لقد نحيّتُ جانبا في هذا الفصل الأسئلة التي تطرحها المحدودية الشديدة للتعليم المسموح به لأطفال الأميش. ومع ذلك، فإن فريرا يشير - بصورة مثيرة - إلى المسائل التي تُثار في سياق الحديث عن التعليم، وذلك في الخطوة الأخيرة التي يتخذها للدفاع عن الانسحاب من الضمان الاجتماعي، حيث يقول إنه «ينبغي على الحكومة ألا تحرم الأميش - على الطريقة الأبوية - من حرية القيام بهذه الاختيارات، لاسيما أن ذلك من شأنه حرمان الأغلبية العظمى من الأميش من حرية ممارسة اختيارهم الدائم للاستثناء من الضمان الاجتماعي»[168].

وهذا يعرض السؤال كما لو كان ينحاز إلى جانب الأغلبية، أو ينحاز إلى جانب الأقلية، والاقتراح هنا هو أن مصالح الأغلبية هي التي ينبغي أن تسود. غير أن هناك طريقة بديلة للنظر في ذلك، وهي تلك التي أود أن أركز عليها - في الحالة الماثلة وفي حالة التعليم. وتلك الطريقة هي أن حق مجتمعات الأميش في تطبيق نظام قانوني على أساس استبدادي، وغير ليبرالي، في جوهره هو أمر يعتمد على كون العضوية في تلك المجتمعات طوعية.

إن النتيجة التي أستخلصها إذن هي - بصرف النظر تماما عن أي شيء آخر قد نرغب في أن نقوله عن الآثار المترتبة على الممارسات التعليمية لطائفة الأميش - إن مجتمعات الأميش بتركيبها الحالي لا تستوفي شروط العضوية الطوعية. وأبسط طريقة لاستيفاء هذه الشروط ستكون إلغاء الانسحاب من الضمان الاجتماعي. أما البديل الآخر الأقل إرضاء فهو أن تتعهد جميع مجتمعات الأميش تعهدا قابلا للنفاذ من الناحية القانونية بأن توفر لأولئك الذين يغادرونها (إما من تلقاء أنفسهم، وإما نتيجة للطرد) مبلغا مقطوعا تدفعه لهم. ولا بد من حساب هذا المبلغ بحيث يصل إلى قسط سنوي يعادل المعاش التقاعدي الذي يحق لأي شخص يعمل بالعمل نفسه الحصول عليه في إطار نظام الضمان الاجتماعي (سواء كان يعمل بصفة موظف أو يعمل لحسابه الخاص). بيد أنه من الصعب أن نرى أن هذا الأمر سوف يلقى لدى السياسيين الأميش قبولا أكثر من القبول الذي سيلقاه إلغاء الانسحاب من الضمان الاجتماعي. ولذلك ينبغي على الكونجرس أن يعدل عن قراره السماح للأميش بالانسحاب من الضمان الاجتماعي والرعاية الطبية. والبديل لذلك هو أن تُجبَر مجتمعات الأميش على أن تستنسخ داخليا كل السمات المكونة للدولة الليبرالية الديموقراطية، وهو الأمر الذي يعادل القول بأن تلك المجتمعات ينبغي أن تختفي من الوجود.



6

المصلحة العامة في الآداب والتعليم

«إذا كنا نريد من المواطنين المشاركة الفعالة في السياسة فإن ما يحتاجون إليه هو المهارات التي يمدها بهم التعليم الجيد تلقائيا»

المؤلف

1 - حدود مبدأ «دعه يعمل»

حققت المؤسسات الليبرالية نجاحا باهرا في استيعاب التنوع الثقافي، غير أن هناك ميلا عاما إلى التغاضي عن مدى هذا النجاح لأنه لا يمثل خبرا، ذلك لأنه حتى أولئك الأشخاص الذين يجب أن يتمتعوا بدرجة أفضل من المعرفة، مثل مقدمي نشرات الأخبار التلفزيونية، أحيانا ما يشتكون من أن جميع الأخبار تقريبا هي أخبار سيئة. لكن كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ إن حادث تحطم طائرة يمثل خبرا، في حين أن الكثير من الطائرات التي تصل إلى وجهتها بسلام ليست كذلك. ووجود بلدين في حالة حرب يمثل خبرا، في حين أن وجود آلاف الأزواج الأخرى من البلدان التي ليست في حالة

حرب لا يمثل خبرا. ولا غبار على ذلك، بيد أننا إذا لم نقم بوعينا الذاتي بتصحيح «الانحياز الانتقائي» فسنكون عرضة لأن ننتهي إلى الاعتقاد أن السفر جوا أقل أمانا بكثير مما هو عليه بالفعل، وأن الحرب أكثر انتشارا بكثير مما هي عليه في الواقع. وبالطريقة نفسها، عندما نركز اهتمامنا على الحالات التي يتسبب فيها وجود نظام موحد من القوانين الليبرالية في إثارة احتجاجات، فإننا نكون عرضة للتغاضي عن الحالات التي لا توجد فيها شكاوى، وهي حالات عددها أكبر كثيرا.

في إطار وجود نظام عام للقانون الذي ينطبق على الجميع على السواء، يتعبد الناس بطرق مختلفة، ويقومون ببعض الأمور ويمتنعون عن أخرى وفقا لمعتقداتهم الدينية، ويتجمعون مع بعض الناس (دون غيرهم) سعيا وراء أنشطة ثقافية مميزة، وهلم جرا. ذلك أن السوق توفر الكثير من أشكال التنوع الثقافي وبشكل مستتر، حتى أننا نميل إلى التغاضي عن مدى وأهمية هذه الظاهرة، وكلما كان هناك طلب فعال على أحد أنواع المأكولات أو التسلية (كالأفلام الهندية الشعبية مثلا) يروق على وجه الخصوص لأفراد جماعة عرقية - ثقافية ما، تكون هناك فرصة ممتازة لأن يكتشف شخص ما إمكانية جمع الثروة بتلبية ذلك الطلب.

عند غياب أسباب خاصة للدعم أو التموين الحكومي، سوف يفضل الليبراليون أن يتركوا للسوق تحديد ماهية وكميات السلع والخدمات التي يجب توفيرها للناس، فإذا كانت الغاية هي تلبية الطلب، تكون للأسواق ميزة ترك الحرية للناس في أن يقرروا لأنفسهم الكيفية التي يريدون بها إنفاق حصتهم العادلة من موارد المجتمع. وهذا لا يعني أن الناس مقيدون باستخدام تلك الحصة في الاستهلاك الخاص فقط، سواء كان استهلاكهم الشخصي أو استهلاك أي شخص آخر، إذ إنهم يتمتعون بمطلق الحرية في المساهمة في المشروعات الجماعية، سواء بدافع الإيثار أو في مقابل المشاركة في منافع المشروع.

بيد أن الأسواق تستجيب إلى الطلب الفعال، وهو الطلب المدعوم بالاستعداد للدفع. والاستعداد لدفع ثمن شيء ما يتوقف، بدوره، على مقدار رغبة المرء في ذلك الشيء وما الذي سيكون على المرء أن يتخلى عنه

من أجل الحصول على ذلك الشيء. وهكذا سوف تلبي السوق الرغبات التافهة لشخص دخله مائة ألف جنيه إسترليني سنويا قبل أن تشبع حتى أهم الضروريات لشخص يتلقى الحد الأدنى من الاستحقاقات التي توفرها الدولة. لذلك، فإنه على الرغم من أنه من الصحيح أن الليبراليين - وبحكم اهتمامهم بحرية الأفراد - يميلون إلى محاباة الأسواق، فإن الليبراليين المساواتيين (باعتبارهم ضد بعض الأنواع الأخرى من الليبراليين) يؤمنون أن الطريقة التي تخصص بها الأسواق السلع والخدمات تكون عادلة فقط عندما يكون توزيع الدخل والثروة عادلا. حيث إن لليبراليين المساواتيين يعتبرون السوق آلية سيئة للغاية لتحقيق «الحصص العادلة» للدخل التي تدعو لها نظرية العدالة المساواتية. ويندد الليبراليون غير المساواتيين، وهم على حق في ذلك، بجون ستيوارت ميل باعتباره حارس شعلة الاقتصاد الليبرالي الذي كشف عن ذلك السر الصغير القذر المتمثل في مبدأ «دعه يعمل». ذلك لأنه قد أشار إلى أنه من الممكن الحصول على معظم مزايا مؤسسة السوق دون الاضطرار إلى القبول به باعتباره الحكم النهائي في توزيع الدخل والثروة، فكلما تركنا الناس يسعون إلى تحقيق غاياتهم (سواء منفردين أو بالاشتراك مع آخرين) من خلال السوق، ازدادت أهمية إصلاح توزيع الدخل، بحيث تنتشر فرص الناس في تحقيق غاياتهم بهذه الطريقة في كل جوانب المجتمع.

ومن المفيد هنا أن نقارن بين النهج المساواتي الليبرالي الذي أوجزته للتو، وذلك النهج الذي طرحه مايكل والزر في كتابه «دوائر العدالة» (1)، فالافتراض الذي يطرحه الليبراليون هو أنه ينبغي تخصيص الأشياء للناس من خلال السوق ما لم يكن هناك سبب وجيه للتموين الحكومي. وفي المقابل، فإن الافتراض الذي يطرحه والزر هو أن التموين الحكومي ينبغي أن يكون هو القاعدة، وعلى السوق أن يلتقط بقايا تلك العملية. والدعوى التي يطرحها والزر هنا دعوى ظالمة وغير قابلة للتطبيق ومضللة، نظريته ظالمة لأنها تنص على أنه ينبغي توزيع كل سلعة أو خدمة من عدد من السلع والخدمات وفقا «للفهم المشترك» لأفراد المجتمع «للمعنى الاجتماعي» للسلع المختلفة. وبالتالي فإنها «تفترض وجود إجماع بين التقييمات في

مختلــف المجالات»، على حد تعليق عالم الاجتماع الهولندي فايت بادر [2].
وهذا الافتــراض يتعارض مع الواقع، حيث إن هناك جدلا حتى بين أفراد الأغلبية الثقافية فيما يتصــل بمعظم الموضوعات (كما يتضح من الأرقام التي أوردها والزر نفسه في أمثلته)، كما أن الأقليات الثقافية سوف يكون لها (غالبا بحكــم التعريف) «أفهام» أخرى في كثير من الحالات. وبالتالي فإنه في واقع الممارســة، على حد تعبير بادر، نجد أن نظريات مثل نظرية والزر «فقط تسجل تفسيرات وتقييمات النخب المسيطرة» [3].

واقتــراح والزر غير قابل للتطبيق، لأن ادعــاءه أن هذا الاقتراح يمكن أن يحقق ما يســميه «المســاواة المعقدة» يرتكز على افتراض إمكانية منع مقايضة المال بأي شــيء آخر غير الســلع الاســتهلاكية، وهذا ضرب من الخيال. ذلك لأنه في كل مجتمع من المجتمعات التي تتخذ من المال وسيلة عامــة للتعبير عن القيمــة، دائما ما يكون بإمكان مــن يملكون الكثير من المال اســتخدامه للحصول على الســلطة والامتياز والمكانة. وليس هناك ســبيل للحد من عدم المســاواة في تلك النواحي ما لم يتم كذلك الحد من التفاوت في الدخــل والثروة. وأخيرا، فإن والــزر يضللنا بتلميحه إلى أن الاختلافــات في الدخل، في المجتمع الذي يتم بنــاؤه على غرار ما ينادي به، ســوف تظهر فقط في صورة تفاوت في الحصول على السلع الكمالية مثل المعدات السمعية الفاخرة أو يخوت الرفاهية. بيد أن والزر ليس لديه أي اقتــراح للخــروج بتوزيع المواد الغذائية - أو حتى الســكن - من دائرة المــال. ولذلك يكون من الخطأ تماما القول بأنه، مادامت كل «دائرة» تتمتع بالحكم الذاتي، فإن توزيع الدخل لا يشــكل أهميــة كبيرة ولا يثير قضايا تتعلــق بالعدالة. بل على العكس من ذلك، نجد أن كم ما يمتلكه الناس من المال يحــدد أمورا جوهرية مثل قدرتهم علــى الحصول على وجبات ذات قيمة غذائية أو العيش في سكن لائق.

ومن الواضح أن أي محاولــة لتنفيذ فكرة والزر القائلة بضرورة توزيع السلع في ضوء «معانيها الاجتماعية» سوف تكون مؤذية للأقليات الثقافية، ذلك لأن الإجماع المفترض الذي يقوم عليه هذا النهج بأكمله من شــأنه أن يتــرك الأقليات الثقافية في العــراء، لكن دعونا ننحِّ هــذه الحالة جانبا،

ونتنـاول الحالة الأكثر إيجابية والتي تتـم فيها إتاحة موارد خاصة بهدف تمكين أفـراد الأقليات الثقافية من تحقيق المصالح المشـتركة المسـتمدة من ثقافتهم المشـتركة، لكن هذا السـيناريو المعتدل نسـبيا يظل موضعا للاعتراض الجوهري القائل بأن التموين من النوع الذي يستهدف الأقليات الثقافية سيكون حتما وسيلة غير فعالة للغاية لتلبية طلب المستهلك، إذا ما قارناه بالبديل المتمثل في تقسـيم المال بين أفراد مجتمع الأقلية والسماح لهم بإنفاقه فيما يشـاؤون، فلو أنهم حصلوا على المال بدلا من الأنشـطة الثقافيـة، فإنـه يكـون بإمكانهم أن يقرروا بأنفسـهم مـدى أهمية هذه الأنشـطة بالنسـبة إليهم، فإذا اختاروا أن ينفقوا المال على تحسين نوعية المواد الغذائية التي يشترونها، فإن هذا ينبغي أن يكون شأنا خاصا بهم.

ويعد التموين الحكومي النوعي وسيلة غير فعالة لتلبية طلب المستهلك لسـببين: الأول هـو أن الأمر سـيكون بمنزلة ضربة حـظ مذهلة إذا ما كانـت كمية ونـوع التموين مطابقة تماما لما يمكن أن يحدث إذا ما قسـم المسـتفيدون الأموال التي تم إنفاقها على ذلـك التموين عليها فيما بينهم لينفقوه كما يشاؤون. وثانيا، أنه هناك حتما خسارة كامنة مرتبطة بإجراءات تخصيص التمويل، إذ لا بد أن تكون هناك لجان تقرر من يحصل على المال ومسؤولون يتخذون الترتيبات اللازمة لصرف تلك الأموال. أضف إلى ذلك أن المنظمات التي تأمل في الحصول على التمويل قد ترى أن الأمر يستحق إنفاق المال على الاستشـاريين وأعضاء جماعات الضغط من أجل تحسين فرص نجاحها في الحصول على ذلك التمويل.

لكـن، لماذا يعتبر تمويـل الدولة لأنشـطة الأقلية الثقافيـة، في هذه الحالة، عنصرا رئيسـيا في برنامج التعدديـة الثقافية؟ أحد الأجوبة عن هذا السؤال هو أن الأموال التي يتم تخصيصها تدر ريعا يمكن أن يحصل عليه أصحاب المشـاريع الثقافيين. وهذا، بالطبع، هو مجرد إعادة وصف للظاهرة التي وصفتها للتو، إذ إن بعض أصحاب المشـاريع الثقافية سوف يكتفون بالعيـش على الدخل الذي يمكنهم اسـتخلاصه من كتابة طلبات المنح لمصلحة المنظمات، وتشـكيل جماعات الضغط لمصلحتها، وإدارة المنح الخاصـة ببرنامج التعدديـة الثقافية. أما غيرهم ممـن يملكون طموحا

أكبر فسـوف يتصرفون ببعد نظر ويبنون نواة تنظيمية كوسيلة للانطلاق إلى مجال أوسـع بوصفهم من السياسـيين المختصين بالمسائل العرقية - الثقافية. وفي كلتا الحالتين، فإن النقطة المهمة هي أن هناك مسـتفيدين مباشرين من إنفاق المحسوبية(*) في برنامج التعددية الثقافية.

ثمـة جواب آخر أقل تهكما يقوم علـى افتراض أن إعادة توزيع الدخل هي قضية خاسـرة في معظم الديموقراطيـات الليبرالية. إذ إنه لما كانت الأقليات الثقافية في الغالب أقـل ثراء من الناحية الاقتصادية من معظم السـكان، فإن ضخ الأموال العامة فـي البرامج الثقافية للأقليات يعتبر - على أي حال - وسيلة لتحويل بعض الموارد إلى جماعات الأقليات العرقية - الثقافيـة. بيـد أن هذا اليأس من إمكانية وجود أجندة سياسـية تتخذ مـن إعادة التوزيع نهجا لها يعتبر - إلى حد ما - نبوءة تحقق ذاتها إذا ما كانت الطاقات التي يمكن اسـتغلالها في الترويج لتلك الأجندة تتبدد بدلا مـن ذلك في صراعات بين ممثلي الجماعات المختلفة حول تقسـيم كعكة صغيرة توفرها لهم التعددية الثقافية. (وسـوف أعود إلى هذه النقطة في الفصل الثامن)، كما يجدر بنا التأكيد على أن الأشخاص الوحيدون الذين تنتهـي بهم الحال إلـى دخل يمكنهم في الواقع أن ينفقـوه على أمور مثل الغذاء والملبس والمسـكن هم أصحاب المشـاريع الثقافية الذين يستجدون المنح ويديرونها إلى جانب الأشـخاص الذين يحصلون عليها بالفعل. ذلك أن جمهـور الأقلية يحصلون على كل ما ينتجه الأشـخاص الذين يجلبون المنح، لكن قد تكون قيمتها بالنسبة إليهم مجرد بضعة بنسات من الجنيه.

وإذا كنـا نبحث عن أسـاس منطقي أخلاقي للتمويـن العام أو الدعم الحكومي، فإنه لا توجد سـوى طريقة واحدة لذلك، إذ يتعين علينا الطعن فـي الافتراض الذي يقول بأنه إذا كان توزيـع الدخل صحيحا فلا يوجد سـبب لإلغاء التوزيع الخاص بالسلع والخدمات والذي ينتج عن اختيارات السوق. ولو كان الناس في وضع يسمح لهم بالقيام بالمبادلة بأنفسهم فمن الممكن أن يسـتغنوا عن مقدار ضئيل فقط يتمثل في سلع البقالة لضمان

(*) المصطلح بالإنجليزية هو pork-barrel ، وهو مصطلح سياسي أمريكي قديم يشير إلى الإنفاق الحكومـي كمقابل للتأييد السياسـي، ويعني على وجه التحديد الإنفـاق الذي يصب في مصلحة اهتمامات محلية خاصة داخل إقليم تابع لعضو الكونغرس وليس لمصلحة البلد أجمعه [المترجم].

وجود نوع ما من الظهور الثقافي. غير انه لا يجوز النظر إلى ذلك على أنه اعتراض نهائي على وصول التمويل إلى مستوى أعلى بكثير مما يسمح به المعيار الخاص بالاستعداد لدفع الأموال، مادام هناك سبب ما للاعتقاد أن هذا المعيار يقلل من قيمة هذا الظهور الثقافي. لكن ماذا يمكن أن يكون هذا السبب؟

تنتمي معظم الفنون – إذا أخذنا هذا المصطلح بمعنى وصفي وليس تقييميا – إلى فئة من فئتين، فإذا كان من يبدعون هذه الفنون محترفين من أجل إحدى الأسواق، فإننا لا نجد بصفة عامة سببا لدعم تلك الفنون غير السبب الذي يجعلنا نوفر هذا الدعم لأي من السلع الأخرى أو الخدمات التي يتمثل أساسها المنطقي في الوفاء بمتطلبات المستهلك. وإذا كان من يبدعون تلك الفنون هواة من أجل إمتاع أنفسهم يكون السبب الذي يجعلنا بصفة عامة نقدم الدعم لتلك الفنون هو نفسه السبب الذي يجعلنا نقدم الدعم لأي هواية أخرى. والأساس المنطقي الوحيد لتقديم الدعم هو وجود بعض المحاولات الفنية التي تتمتع بجودة عالية وتحتاج إلى الدعم الحكومي، إما بغرض الحفاظ عليها وإما بغرض إتاحتها لقاعدة أعرض من الصفوة المتميزة. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك فن الأوبرا الرفيع والموسيقى السيمفونية والمسرح غير التجاري، لهذا السبب يتم دعم هذه الفنون من قبل جميع الدول التي تتبع سياسات جادة من الدعم الحكومي للفنون. وكل هذه بطبيعة الحال أمثلة على إبداع الأعمال الموجودة بالفعل، لكن ماذا عن إبداع أعمال جديدة؟ إن الروائيين الذين يتمتعون بالموهبة (والكثيرين ممن لا يتمتعون بها) يبدو إن بإمكانهم كسب الرزق (وهو رزق وفير جدا في بعض الحالات) من مبيعات رواياتهم، ويصح الشيء نفسه على الرسامين. ويمكن تقديم دعم محدود للمؤلفين الموسيقيين وكتاب المسرحيات من خلال العمولات والأموال الخاصة بحقوق الإنتاج الأدبي التي تدفعها الفرق المسرحية والأوركسترالية التي تتلقى الدعم الحكومي. كما أن هناك صفوة من الجامعات والمؤسسات التي اضطلعت بدور رعاية الفنون الذي كان يمارسه في الأزمنة السابقة الأساقفة والنبلاء. وإذا كنا نترك هذه المؤسسات توفر الوقت والمستلزمات

الضرورية لإنتاج الفلسفة السياسية، على سبيل المثال، فليس هناك سبب وجيه لمنعها من سد الفجوات الأخرى في مجال الفنون (وإذا قيل إنه لا توجد بالضرورة صلة بين المهارة في تأليف الموسيقى أو كتابة الشعر والمهارة في التدريس فإن الرد الواضح هو أنه لا يوجد بالضرورة صلة في حالة الفلسفة السياسية أيضا).

وانعكاسات ذلك هي أنه لا توجد حجة تؤيد تقديم الدعم الحكومي للأنشطة الثقافية الخاصة بالأقليات في حد ذاتها. وإذا كان روبرت هيوز على حق في الادعاء أن «معظم الفنون التي تنتجها [برامج متعددة الثقافات] تعد بالقطع فنونا مسهبة لا ذوق فيها»، تكون معظم هذه الفنون لا قيمة لها أكثر من القيمة التي يحددها السوق [4]. وإذا كان بعضها يتمتع بقدر من الجودة ولا يمكن أن يعوض تكلفته لسبب ما، عند ذلك يكون هناك سبب مقنع لتقديم الدعم لهذه الفنون، غير أن هذا السبب المقنع يستند إلى الجودة وليس مسألة الأقلية الثقافية. والبديل المتاح هو توزيع الأموال كما تفعل المؤسسة الوطنية للفنون في الولايات المتحدة وما يقوم به مجلس الفنون على نحو متزايد في بريطانيا، بحيث تذهب هذه الأموال (كما جاء في أحد الكتيبات الدعائية للمؤسسة الوطنية للفنون) على «أعمال الإبرة التي يقوم بها أفراد جماعة مونغ [*]، وصناعة السلال من الأعشاب البحرية على السواحل وأعمال الخشب، وصناعة الزوارق الصغيرة في جزر المحيط الهادي، وعزف آلة البانغو في مناطق جبال الأبلاش» [5]. وهذا يؤدي إلى توسيع قاعدة أنصار المؤسسة الوطنية للفنون، ولكن عبر ما يشتكي هيوز منه من «اختيار المهمة السهلة المتمثلة في دعم العرقية والاختلافات النوعية في الفنون بدلا من المهمة الصعبة المتمثلة في البحث عن التميز الحقيقي» [6].

ويفترض هذا الاعتراض مسبقا - بطبيعة الحال - أنه من المنطقي التحدث عن «التميز الحقيقي» على أنه يزيد على مجرد مسألة وجهة نظر، غير أن الأساس المنطقي للدعم الحكومي المقدم للفنون يعتمد على

(*) جماعة مونغ (بالإنجليزية Hmong): هم جماعة عرقية آسيوية من المناطق الجبلية في فيتنام ولاوس وتايلند. ومن المعروف أن جماعة مونغ هي واحدة من الجماعات الفرعية من عرق «مياو» التي تسكن شمالي الصين [المترجم].

صحة هذا الافتراض المسبق، فلو كانت حقيقة أن موسيقى بيتهوفن أفضل من العزف على آلة البانغو مجرد مسألة رأي، يكون أيضا من قبيل الرأي أن أيا منهما أفضل من القيمة المالية المقابلة لهما في مجال سلع البقالة. وفي هذه الحالة لا يكون هناك سبب منطقي على الإطلاق لتخصيص المخصصات المالية، فينفق الناس أموالهم على موسيقى بيتهوفن أو موسيقى البانغو أو سلع البقالة وفقا لما يتراءى لهم. ونجد على المنوال نفسه أنه إذا قلنا إن الهدف من تمويل الفنون يجب أن يكون توزيع الأموال بين الجماعات الثقافية وفقا لنظام حصص معين ضمني أو صريح، فإن ذلك يفسد الأساس المنطقي لوجود تمويل خاص للفنون أصلا. وإذا حدث أن تراجعنا عن الموقف المتمثل في أن التميز يجب أن يكون المعيار الوحيد للتمويل، فلماذا لا نوزع الأموال بالفعل هنا وهناك من خلال توزيعها على الكتلة السكانية المستهدفة بأكملها في صورة أموال سائلة.

2 - هل يمكن لليبرالية أن تتكيف مع الأطفال؟

يمكن للدولة أن تتعامل مع التعليم بالطريقة نفسها التي تتعامل بها مع سلع البقالة، فلا يشترط على أي شخص شراء كمية معينة أو نوع معين من الطعام، كما أن الأسعار التي يدفعها الناس تتحدد وفقا للعرض والطلب. وقد كانت تلك هي الطريقة المعتادة للتعامل مع التعليم على مدى فترة تاريخية طويلة. وكان هذا بالتحديد هو الموقف في بريطانيا عندما نشر جون ستيوارت ميل كتابه «عن الحرية». فقد كانت هناك جمعيات خيرية تقدم منحا تعليمية مجانية، وكذلك جمعيات خيرية تقدم سلع بقالة مجانية، وكان كل من التعليم والسلع المقدمة رديئين. وبيت القصيد هنا هو أن الدولة لم تتدخل، فقد كان لأولياء الأمور (والأب على وجه التحديد، إذا أخذنا في الاعتبار الموقف القانوني الحالي) كامل حرية التصرف فيما يتعلق بتعليم الأطفال، «فبدلا من أن يلزم الأب ببذل أي مجهود أو تقديم أي تضحية من أجل تعليم أطفاله كان له حرية التصرف في قبول ذلك أو عدم قبوله عندما كان التعليم يقدم مجانا!» [7].

وعادة ما يؤيد المتحمســـون لوجود حقوق يتمتع بهـا أولياء الأمور في تعليم الأطفال في يومنا هذا الأنظمة الخاصة بقسيمة الإعفاء من الرسوم الدراســية، لكن من الجدير بالذكر أن ذلك يبعدهم كثيرا عن الموقف الذي وصفه ميل، فقد تم اقتراح هـــذه الأنظمة باعتبارها بديلا للمدارس التي تمولها الدولة ســـواء كانــت تلك المدارس تدار من قبــل الدولة أو القطاع الخـــاص. غير أن هذا المقترح لايزال يفترض ضرورة وجود تمويل حكومي للتعليم، وهو يهتم فقط بكيفية ذلك التمويل. كما أن الأساس الذي يستند إليــه هذا المقترح هو - بطبيعـــة الحال - افتراض أن الدولة يمكنها إجبار الأطفال على اكتساب قدر معين من التعليم (وسوف تقوم بذلك). وإذا كان نموذج عدم التدخل يتمثل في علاقة الدولة بســلع البقالة، فإن التحرريين المعاصريـــن قد خانوا العهد من خلال تأييـــد التعليم الإجباري والضرائب الإجباريـــة من أجل تمويل هذا التعليـــم، وذلك في صورة أموال مخصصة يمكن لأولياء الأمور إنفاقها فقط على الأغراض التعليمية المسموح بها.

ولكن ما هي إذن مصلحة الدولة في التعليم التي يمكن أن تبرر تغاضيها عـــن قرارات أولياء الأمور أو الجماعـــات الدينية أو الثقافية العرقية فيما يتعلق بقدر ونوعية التعليم الرســـمي الذي يجب أن يحصل عليه الأطفال؟ إن هنـــاك فكرة تتردد كثيرا بأن «الليبرالية دائما ما كانت تواجه صعوبات خاصـــة في التعامل مـــع الأطفال والتعليم، فالليبراليـــون يكونون دوما في حـــال أفضل عنـــد التحدث عن البالغـــين، ويرجع ذلـــك بالتحديد إلى أن البالغـــين هم الذين يمكـــن بأقصى قدر من الســـهولة تصورهم على أنهم يتمتعـــون بالاســـتقلال الذاتـــي وحق الموافقـــة. غيـــر أن البالغين يموتون ويخلفهم أبناؤهم»[8]، وقد قال توماس هوبز ذات مرة مقولة ذائعة الشهرة وهـــي أن نظريته عن الإلزام السياســـي تنطبق على «البشـــر... كأنهم قد نَجَمـــوا لفورهم من الأرض... مثل الفِطر»[9]. وأشـــار منتقدوه منذ ذلك الحـــين إلى أن الفارق الوحيد المهم بين هوبز ومن جاؤوا بعده من المنظرين السياسيين الذين أكدوا على أهمية حق الموافقة هو أن هوبز أخرج ما في جعبتـــه، أما خلفاؤه فقد احتفظوا بما في جعبتهم على أي حال، وتجاهلوا الجلبة الناتجة عن ذلك. ونجد بالتالي أن سوزان أوكين قالت إن المنظرين

السياسيين الليبراليين (من بين آخرين) «ينظرون إلى البشر البالغين المستقلين باعتبارهم موضوعات لنظرياتهم من دون أي ذكر لكيفية وصول هؤلاء البشر إلى هذا النضج والاستقلال الذاتي»[10]. غير أن ذلك عند تكراره باستمرار لا يجعل هذا الرأي صحيحا وذاك خاطئ.

كل مجتمع له قواعد تحدد السن الذي يكتسب الأفراد فيه حقوق مختلفة مثل الحق في توقيع العقود والحق في قيادة المركبات والحق في التصويت والحق في الزواج والحق في شراء السجائر أو المشروبات الكحولية... إلخ. وعلى الرغم من أن تلك الأعمار تختلف باختلاف المجتمعات فإن العمر الذي يتم فيه اكتساب حق من الحقوق عادة ما يكون واحدا بالنسبة إلى الجميع داخل أي نظام قضائي واحد (وأقصى اختلاف ممكن هو أن تكون هناك سن للذكور وسن للإناث). وقد يقال إن هذا النظام الموحد غير منطقي، لأنه من الواضح أن الأشخاص ينضجون بمعدلات مختلفة. غير أن الرد الواضح على ذلك هو أن القيام بعمليات تحديد السن وفقا لكل حالة على حدة لتحديد مدى استعداد كل شخص للتمتع بكل من الحقوق سوف يمثل عبئا ثقيلا إلى أقصى الحدود. وحتى لو كان ذلك معقولا فإنه سيظل هناك اعتراض عليه يستند إلى أسس ليبرالية، لأن ذلك سوف يخول الموظفين الرسميين المسؤولين عن اتخاذ القرارات قدرا كبيرا من سلطة حرية التصرف. والنتيجة المترتبة على ذلك هي ضرورة وجود نظام موحد يضع حدا أدنى معياريا من الأعمار لممارسة أي من الحقوق استنادا إلى تقدير للسن الذي يمكن فيه لمعظم السكان استخدام الحقوق بتعقل (وينطبق الشيء نفسه على الواجبات مثل الاشتراك في إحدى هيئات المحلفين أو الخدمة في القوات المسلحة).

لكن لماذا نتصور أنه من المحتم على الليبراليين أن يواجهوا صعوبات في التوافق مع هذه السمات المألوفة لكل مجتمع من المجتمعات؟ إن كون التمتع بالحقوق الليبرالية يعتمد على السن لا ينتقص بأي حال من الأحوال من المبادئ الليبرالية، فهي تعد بالأحرى تطبيقا لهذه المبادئ. فالليبراليون يهتمون بأمرين أساسيين بالنسبة إلى الأطفال، أول الأمرين ينشأ عن الافتراض الليبرالي الأساسي بأن البالغين قادرون على تولي أمورهم الخاصة (إلا إذا

كانت هناك شهادة رسمية تفيد عجزهم عن ذلك) بطريقة تحمي مصالحهم. ولا يمكن أن يصح هذا الافتراض إلا إذا نشأ الأطفال بطريقة معينة يكونون - وفقا لها - قد اكتسبوا القدرات الضرورية عندما يبلغون. وبالتالي لا يجوز للمجتمع الليبرالي عدم الاكتراث بالطريقة التي يتم وفقا لها تربية الأطفال وتعليمهم، لأن النظام القانوني والاقتصادي والسياسي لهذا المجتمع لا يمكن أن يستقيم إلا إذا كان أفراده ذوي أهلية لتحمل المسؤوليات التي تقع على كاهلهم باعتبارهم أدوات فاعلة في النظام القانوني والسياسي والاقتصادي. غير أن الليبراليين لا يهتمون على وجه الحصر بالطفولة باعتبارها فترة إعداد للبلوغ. أما الأمر الثاني الذي يهتم به الليبراليون فينبع من حقيقة جلية، وهي أن الأطفال لا يمكنهم حماية مصالحهم الخاصة، فالأطفال يعتمدون اعتمادا كليا على البالغين، ويقل هذا الاعتماد كلما كبر الأطفال في السن، إلا أنهم يظلون عرضة للإهمال والإساءة. ويرى الليبراليون أن الدولة يجب في هذه الحالة أن تؤدي دورا مهما باعتبارها توفر الحماية للمصالح الأساسية للأطفال على قدر السلطات المتاحة لها.

ويجب التمييز التام بين هذا النوع من الليبرالية والصورة التحررية غير المنطقية لليبرالية والتي ناقشناها في الفصل الرابع، حيث ينبغي أن يكون في مقدور أولياء الأمور - وفقا لتلك الصورة - حرمان أطفالهم من التعليم أو الرعاية الطبية، وإنزال إصابات جسدية بالغة بهم، وإجبارهم على الزواج... الخ. ويحدث كثيرا أن يتم تبرير حقوق أولياء الأمور باعتبارها امتدادا طبيعيا لحرية الأفراد. وفي هذا الصدد يقول تشارلز فريد إن «حق أولياء الأمور في تشكيل قيم الطفل وخطة حياته وحقهم في الإسراف في الاهتمام بذلك الطفل يعدان امتدادين لحق الشخص الأساسي الذي لا يجوز المساس به في القيام بتلك الأمور لنفسه هو»[11]. ونجد بالتالي أن أولياء الأمور يمتلكون الأطفال ماداموا هم السبب في وجودهم في الحياة، «فالمعنى الخاص بامتلاك الشخص لنفسه... يمتد إلى امتلاك هذا الشخص لوظائفه، ويمتد ذلك بطبيعة الحال إلى التكاثر»[12]. وقد رأينا أن ميل تعامل مع هذا الهراء الفاسد بمهارة، فكان يقول إن «عاطفة الحرية» هي «في غير مكانها الصحيح

تمامـــا» فيما يتعلــق بالعلاقات بين أولياء الأمــور وأطفالهم، إذ «يجب أن يكون للشخص كامل الحرية فيما يتعلق بشؤونه الخاصة، غير أنه لا يجوز أن يكون حرا للتصرف كما يشـــاء عندما ينوب عن شخص آخر بذريعة أن الشؤون الخاصة بذلك الشخص الآخر تعد شؤونه هو» [13].

وكثيرا ما تتخذ تلك الخطوة نفســها من خلال التوســيع غير الشرعي في حقوق أولياء الأمور بحيث تشمل مصالح أطفالهم. ونجد بطبيعة الحال في الولايات المتحدة أن هذه الانتهاكات تتمتع بأسس دستورية. ومن الأمثلة التي حدثت أخيرا مقترح غريب يقول إنه يجب النظر إلى حق أولياء الأمور في حرية التعبير عن الرأي على أنه يســتتبع حقهم في الرقابة على جميع الاتصالات التي يتلقاها أطفالهم سواء كان ذلك في المنزل أو في المدرسة. وعند «تفســير حق حرية التعبير المذكور في التعديل الأول» بهذه الطريقة، «فإن ذلك يتطلب قيام القضاة بتقييم القرارات التعليمية فيما يتعلق بتأثير تلك القــرارات على أولياء الأمور وليس على الأطفال» [14]. وتشــير آمي غوتمان إلى أن «احتياجات واهتمامات وحقوق الأطفال تختفي من الصورة حيث إن حقوق حرية التعبير التي يتمتع بها أولياء الأمور تتحول إلى سلطة لهم على غيرهم مادام ذلك يؤثر في تعليم أولادهم» [15].

ونجــد على نحو أكثر شــيوعا أن حريــة الدين التي يتمتــع بها أولياء الأمور يتم توظيفها كســتار لممارسة هؤلاء الأولياء السلطة على أطفالهم، ففي قضية يودر (Yoder case) على ســبيل المثــل قالت المحكمة العليا الأمريكيــة أن الأفراد البالغين في طائفــة رهبنة الأميش القديمة يمكنهم بصورة مشــروعة منع أطفالهم من الذهاب إلى المدرســة بعد سن الرابعة عشرة، وهذه السن تقل بعامين عن السن التي تشترطها ولاية ويسكونسن. وكان ذلك القرار يستند إلى نتيجة توصل إليها أغلبية القضاة بعد المداولة، وهي أن «فرض ما تشــترطه الولاية من تعليم رســمي إجباري بعد الفرقة الثامنة ســوف يعرض حريــة المدعى عليهم (أولياء الأمور) في ممارســة معتقداتهم الدينية للخطر شــديد . إن لم يقض عليها تماما» [16]. غير أن ريتشـــارد أرنيسون وإيان شابيرو يشيران في مقالة نقدية حول هذا القرار إلـــى وجود نوع من عدم التوافق بين الأســـاس المنطقي لهذا القرار والذي يتعلق بأولياء الأمور ومحتوى القرار والذي يتعلق بالأطفال.

فالمصالح المذكورة والمتعلقة بحرية الممارسة الدينية كانت مصالح أولياء الأمور من الأميش بالنسبة إلى ممارسة ديانتهم بطريقتهم التقليدية، غير أن المصلحة التي كانت الولاية تهتم بها كانت تتعلق بتعليم أطفال الأميش. ومن الواضح أنه كانت توجد فجوة بين الحقوق التي يطالب بها أولياء الأمور والتي تتعلق بالممارسة الدينية ومطالبات الولاية والتي تتعلق بتعليم الأطفال [17].

وعند التساؤل حول المدى الذي يمكن لأولياء الأمور ضمنه أن يكون لهم رأي في تعليم أطفالهم فإن هناك أمرا لا بد أن نعده بديهيا، وهو أن مصالح أولياء الأمور ومصالح الأطفال يختلف بعضها عن بعض، ويمكن أن تتعارض، فلا بد أن ننظر إلى سلطة أولياء الأمور على الأطفال باعتبارها سلطة مخولة، لها اختصاص ترسم حدوده المطالب الشرعية لمن يخضعون لتلك السلطة [18]. وقد توصل ميل إلى هذا الاستنتاج من دون تردد، فقد كتب يقول إن «الدولة من المحتم أن تتمتع برقابة حذرة على ممارسة أي سلطة تسمح [لأي شخص] بامتلاكها على آخرين». وذكر تحديدا «العلاقات الأسرية» باعتبارها إطارا يتم فيه «التجاهل التام تقريبا لهذا الالتزام» الواقع على كاهل الدولة [19]. ولا يمكن قول ذلك الآن، غير أنه من الواضح أنه لايزال من الصحيح أن «الكثير من المعتقدات الراسخة التي يميل لها الأشخاص عند التفكير في سلطة أولياء الأمور على الأطفال تتجلى فيها الفكرة القديمة المتمثلة في أن الطفل يعد من الأملاك المنقولة للأب، وهي فكرة كانت تقترن في يوم من الأيام بالفكرة الأبوية التي تقول أن الزوجة من الأملاك المنقولة للزوج» [20]. وإذا كنا سنتبرأ من فكرة أنه عندما يجيء أولياء الأمور بالأطفال إلى هذا العالم فإنهم يكتسبون سلطة إحياء هؤلاء الأطفال أو قتلهم فمن الأفضل أن نسير في هذا الطريق حتى آخره ونتقبل فكرة أن حقوق أولياء الأمور تنشأ من القانون الوضعي والعرف الاجتماعي. وهنا تظهر مسألة المعايير التي يجب وفقا لها أن نحكم على القوانين والمؤسسات التي تسود داخل أي مجتمع من المجتمعات.

ومثلما أن الديموقراطية هي أسوأ أنظمة الحكم في نظر جميع أنظمة الحكم الأخرى، فإن أولياء الأمور (سواء كانوا بيولوجيين أو بالتبني) - على الرغم من أخطائهم - يمثلون البديل الأفضل من أي بديل تم اكتشافه

حتى الآن في تربية الأطفال. ومن المؤكد أن سجل المؤسسات التي تديرها الدولة محزن بصفة عامة، سواء قيمناها في ضوء المؤهلات التعليمية للأطفال الذين ينشأون فيها، أو صلات هؤلاء الأطفال بالقوة العاملة، أو فرص عدم وقوعهم في أيدي الشرطة، أو صحتهم العقلية أو قدرتهم على الحفاظ على العلاقات الشخصية (بما في ذلك العلاقات الأسرية). ويشير ذلك إلى أن الأطفال لن يكونوا سعداء في ظل رعاية مؤسسات السلطة المحلية، إلا إذا كان أولياء الأمور مهملون إهمالا جسيما في تربية أطفالهم. والنتيجة المترتبة على ذلك هي التي توصل إليها آرنسون وشابيرو، وهي: «بعد أن قام المجتمع بتكليف مبدئي [بوضع المسؤولية على كاهل أولياء الأمور] فمن الأفضل أن يبتعد المجتمع في معظم الأحيان ويأتمن أولياء الأمور الذين لم تشكك في كفاءتهم ودوافعهم الاختبارات الإجمالية التي يمكن التأكد من صحتها بسهولة والتي تحدد قدرة أولياء الأمور على القيام بالتزاماتهم وفقا لما يرونه مناسبا» [21]. غير أن ذلك لايزال يشير إلى أن الانتهاك الجنسي والجسدي يجعل أولياء الأمور عرضة للملاحقة القضائية، ولا بد أن ذلك يجعل هناك أيضا احتمال فصل الأطفال عن ولي الأمر الذي يؤذيهم. ويمكن لدولة ما أن تجرم لجوء أولياء الأمور إلى العقاب البدني، و هو ما قامت به بعض الدول. ويمكن أن يكون الإهمال أيضا سببا للتدخل، ومن الأمثلة الواضحة على الإهمال عدم وجود إشراف على الأطفال وعدم تغذيتهم تغذية ملائمة وعدم رعايتهم صحيا.

ومن الجدير بالملاحظة على الفور أن المسؤولية الأساسية للمجتمع عن تحقيق رفاهية وخير الأطفال قد تتطلب قيام الدولة بفرض سلطتها على المعتقدات الدينية لأولياء الأمور. ونجد بالتالي أنه إذا كان البالغون من طائفة شهود يهوه لهم كامل الحرية في رفض خضوعهم لعمليات نقل الدم فلا يمكنهم الإصرار على حرمان أطفالهم من نقل الدم إذا كانوا في حاجة إلى ذلك. وإذا حدث ذلك فيمكن فرض الوصاية المؤقتة للمحكمة على هؤلاء الأطفال بحيث تلغي المحكمة سلطة أولياء الأمور عليهم. ويمكن للبالغين تجنب جميع أنواع الرعاية الطبية فيما يتعلق بهم هم أنفسهم حتى إن كان من المتوقع أن يؤدي ذلك إلى موت يمكن تجنبه من خلال

الرعاية الطبية، غير أنه لا يسمح لهم بالحكم على أطفالهم بالموت بسبب معتقداتهم الدينية، في العام 1996، على سبيل المثال «تم الحكم بالسجن لمدة عامين ونصف العام على والد فتاة تبلغ التاسعة من العمر توفيت بعد أن رفض والداها حقنها بالأنسولين لإنقاذ حياتها» وحكم على الأم بحكم مع إيقاف التنفيذ[22]. وكان الأبوان من أتباع الكنيسة الصهيونية الأثيوبية، وقد رأت المحكمة «أنهما ارتكبا خطأ جنائيا لأنهما تجاهلا النصيحة الطبية «استنادا إلى أسباب دينية أو ثقافية» [23]. وما يتفق مع قول ميل هو حرية الناس في التصرف وفقا لما يرونه مناسبا فيما يتعلق بأمورهم الشخصية، حتى إن كان من المتوقع أن يتعرضوا للأذى بسبب ذلك، لكن هذه الرخصة لا تمتد لتشمل اتخاذ قرارات نيابة عن الآخرين من المتوقع أن يكون لها نتائج ضارة.

هذا هو النهج الليبرالي كما أفهمه، وتجب الإشارة إلى أن هذا المنهج يسمح بالتعدد حيث إنه يمنح أولياء الأمور قدرا كبيرا من حرية التصرف، ففي إطار الحدود التي بينتها نجد أن أولياء الأمور أحرار في تربية الأطفال وفقا للمفاهيم التي يؤمنون بها حول الحياة الكريمة أو وفقا لرغباتهم وحسب «فإذا كنت أرغب في إلحاق طفلي بدوري كرة القدم الأمريكية للأطفال أو بجوقة المنشدين بالكنيسة فيمكن السماح لي بذلك بصفة عامة» [24]. غير أنه على الرغم من أن الموقف الذي أقدمه هنا يتوافق مع التنوع، فإن الأساس المنطقي لهذا الموقف لا يكمن في أي ميل لتشجيع التنوع مثلما لا يكمن في أي ميل لتشجيع الاستقلال الذاتي (لكن من الأهمية بمكان أن هذا الموقف يتوافق مع الاستقلال الذاتي). ونجد بالأحرى أن ما يبرر هذا الموقف هو أنه يمنح الحقوق ويفرض المسؤوليات بطريقة توفر الحرية عندما يكون ذلك ملائما، ويحاول في الوقت ذاته الحد من سوء استخدام السلطة.

وفي البقية المتبقية من هذا الفصل سوف أتساءل حول انعكاسات هذا النهج على تقسيم سلطة تعليم الأطفال. وكثيرا ما تتم الإشارة إلى أنه في غياب الإجماع حول الإجابة الصحيحة لهذا السؤال فإن وضع المسؤولية على كاهل أولياء الأمور هو «الوضع المفترض» الذي لا جدال فيه إلى حد

ما. غير أننا نجد وفقا لما أشارت إليه آمي غوتمان أنه «لا يوجد مفهوم ما - بما في ذلك مفهوم الحقوق الحصرية (أو شبه الحصرية) لأولياء الأمور في السلطة على تعليم أطفالهم - يمكن القول بأن هناك إجماعا مجتمعيا حولـه»[25]. ولن يكون هذا المفهـوم غير قابل للجدل إلا إذا لم يكن هناك من يهتم بتعليم الأطفال سـوى أولياء أمورهم. لكن الأشـخاص الوحيدين الذيـن يصح عنهم ذلك هم الذين يؤيدون السـلطة المطلقة لأولياء الأمور، والليبراليون على وجه الخصوص ملتزمون بالاعتقاد أن تعليم الجيل المقبل يعد أمرا من المشروع لكل مواطن الاهتمام به.

وإذا لم يكن من المفروض أن يحظى الأفراد من أولياء الأمور بسـلطة حصرية على تعليم أطفالهم فمن غير المقبول على السـواء حصر سـلطة اتخاذ قـرارات حول نظام التعليم العام على أوليـاء أمور الأطفال الذين بلغوا سن المدرسـة. ويجب النظر للمدارس على أنها تخدم أولياء الأمور بصفتهـم أفرادا، مثلما ننظر إليها على أنهـا تحقق رغبات أولياء الأمور بصفة جماعية. وهذا المبدأ الأساسي يتعرض للانتهاك من جانب التشريع الذي سنته الحكومة البريطانية والذي يسمح بالتصويت المحلي على إلغاء المـدارس الثانوية الانتقائيـة (*) داخل منظومة الدولـة لكنه يقصر حق التصويت على أولياء أمور الأطفال الذين سيتأثرون مباشرة بهذا التغيير، فـإذا كان من المقـرر أن يتاح هذا «الاختيار المحلي» حـول تنظيم النظام التعليمي فيجب أن يكون من حق جميع من لهم حق التصويت في المنطقة المشـاركة في اتخاذ هذا القرار. وبالتالي يكون البديل هو افتراض أنه لا يوجـد لأحد مصلحة في نظام التعليم العام إلا أولياء أمور الأطفال الذين ينتمـون لهذا النظام حاليا. غير أنـه إذا كان ذلك صحيحا فلماذا يطلب من أي شـخص آخر المساهمة في الأموال التي تسـتخدم في إدارة هذا النظام؟ إن شـعار «لا ضريبة من دون تمثيل» يشبه الآن في بريطانيا ذلك الشـعار نفسـه عندما كان موجودا منذ فترة قرنين ونصف القرن مضت في أمريكا.

(*) المـدارس الانتقائيـة (بالإنجليزيـة Selective Secondary Schools): هي مدارس تقبل الطـلاب بناء على معايير محددة من نوع ما وعادة ما تكون تلك المعايير أكاديمية. وفي الولايات المتحدة غالبا ما تكون تلك المدارس من فئة المدارس الثانوية [المترجم].

ويمكننا أن نستعير هنا الفكرة القائلة إن «الذي يدفع للعازف يختار اللحن» لتفسير حق جميع المواطنين أن يكون لهم رأي في طريقة تنظيم التعليم ورأي فيما يحدث داخل المدارس في حالة وجود نظام تعليمي تموله الدولة وتديره. وحتى لو لم تكن الحكومة هي التي تدير المدارس فيمكن أن تدفع نفقات تلك المدارس (جزئيا أو كليا) إما من خلال تحويل الأموال مباشرة إلى الكنائس أو غيرها من المؤسسات التي تدير تلك المدارس، أو بطريقة غير مباشرة من خلال إعطاء أولياء الأمور قسائم الإعفاء من الرسوم الدراسية. ونجد في كلتا الحالتين أن مبدأ «من يدفع للزمار يختار اللحن» لا يزال يشير إلى أن الدولة يجب أن تكون قادرة على تقرير المعايير ومراقبة أداء المدارس لضمان مطابقة هذه المعايير. إلا أنه من السطحي الاعتقاد أن شرعية رقابة الدولة على المدارس مصدرها تمويل الدولة للمدارس، فلابد أن يكون الأساس المنطقي للحصول على تمويل الدولة من الأساس هو وجود اهتمام عام مشروع بتعليم جميع الأطفال وليس فقط الأطفال الذين تقوم الدولة بتقديم الدعم المالي من أجل تعليمهم. وإلا فلماذا تتدخل الدولة في هذا الأمر على الإطلاق؟ ويترتب على ذلك أن ما يجري في المدارس الخاصة التي لا تتلقى التمويل الحكومي يعد من قبيل المصلحة العامة المشروعة تماما مثلما يحدث داخل المدارس التي تتلقى الدعم الحكومي. ونجد بالمثل أن «التعليم في المنزل» يجب إخضاعه لرقابة حذرة من قبل سلطة عامة مخصصة لهذا الغرض.

ولا شك في أنه لا ينفصل عن تلك القضية أن ما يتم تدريسه في المدارس وكيفية تدريسه يخضع لنظام دقيق في حالة المدارس التي تديرها الدولة. كما أن الرقابة على المدارس التي تتمتع بالاستقلال الذاتي لكنها تتلقى دعما ماليا من الحكومة تكون أسهل من المدارس الخاصة تماما، لأنه يمكن جعل الانصياع للقواعد التي تضعها السلطات العامة شرطا لاستمرار التمويل، أما المدارس الأخرى فلا يمكن إخضاعها إلا من خلال أداة أكثر فظاظة وهي التهديد بإغلاق تلك المدارس إذا لم تنصع لتلك القواعد. ولكن أريد التأكيد على أن ذلك كله له أهمية بسيطة فقط، فالسؤال المهم هو ما الذي يمكن وفقا للمبادئ الليبرالية أن نطالب به أي شخص يضطلع بمسؤولية تعليم الأطفال بغض النظر عمن يتولى عملية التعليم أو يقوم بتمويلها؟ وهذا هو السؤال الذي سأركز عليه هنا.

3 - موضع اتخاذ القرار

إذا افترضنا أن هناك مصلحة عامة في التعليم، فعندئذ لن يوجد شـك في أن الدولة هي أحد الأطـراف المعنية بالقرارات المتعلقة بتعليم الأطفال (ويمكـن للدولـة بطبيعة الحال القيـام بهذا الغرض على عـدد متنوع من المسـتويات ومن خلال عدد متنوع من الوسائل)، لكن ماذا عن عملية اتخاذ القـرار التـي نتجاهلها بذلك؟ ومـن يجب أن يكون له السـلطة على تعليم الأطفال؟ إننا نجد من الناحية العملية أن أنظمة الحكم الغربية لا تعترف إلا بمصدر وحيد للسـلطة بجانب سلطتها هي وهو سلطة أولياء الأمور. وهذا صحيـح من الناحية القانونية بالنسـبة لجميع الدول الغربية المعاصرة على حد علمي. غير أن ذلك يعد أمرا ساذجا من ناحية علم الاجتماع، وأنا أعني بذلـك أنه في كثيـر من الحالات قد لا يتاح لأوليـاء الأمور فرصة حقيقية لاختيـار نـوع التعليم الذي يتلقاه أبناؤهـم إذا كان أولياء الأمور يريدون أن يظلوا أفرادا ذوي أهلية (أو أفرادا على الإطلاق) في الجماعة التي ينتمون إليها، سـواء كانت تلك الجماعة تتحد طبيعتها مـن خلال العرقية أو اللغة أو الديـن أو الطبقـة الاجتماعية في بعض الأحيـان. ولا يوجد أوضح من الضغوط التي تفرضها الجماعات الدينية على أولياء الأمور.

وسوف نبدأ في هذا القسم بالقول بأن أحد الحقوق التي تخول لأولياء الأمـور هو حقهم في تربية أطفالهم وفقا للديـن الذي يعتنقونه (أو ليس وفقـا لأي ديـن إذا لم يكن هناك ديـن يعتنقونه). ولا بـد في المجتمعات الليبرالية أن يكون من حق الطفل التنكر لهذه التنشـئة فيما بعد ، بيد أنه من المفتـرض دون جدال أن أولياء الأمور لهم حريـة ضم أطفالهم للدين الذي يؤمنون به وإخضاعهم لتعاليمه. والمنطق الذي يستند إليه ذلك يوجد في «إستراتيجية الخصخصة» التي تستخدم في التعامل مع التنوع الديني، فإذا كان من المقرر عدم انحياز الدولة لطرف ما في المسـائل الدينية فمن الواضح أنها لا يمكن أن تفرض أي نظام محدد للعبادة والتعليم الديني أو تفـرض غرس الإلحاد في الأذهـان. وهذا يعنـي أن الدولة لا بد أن تخول طرفـا آخر باتخاذ القـرارات. والطريقة الوحيدة المنطقيـة للقيام بذلك والتي تتفق مع الحياد هي تخويل أولياء الأمور باتخاذ القرارات.

وهنـــاك، بالتأكيد، افتراض مسـبق قـوي مفاده أنـه إذا كان من حق أوليــاء الأمــور أن يكون لهم رأي في تعليم أطفالهم فلا بد أن يســمح لهم القانون بإرســـال أطفالهم إلى مدارس دينية، فعندما قدمت «استراتيجية الخصخصــة» فــي الفصل الثاني ذكــرت أن إحدى الصــور المتاحة لهذه الاستراتيجية قيام الدولة بتمويل المدارس الدينية وكذلك المدارس العلمانية على قدم المســاواة. ويمكن من الناحية الأخرى تمويل المدارس الدينية من خلال توليفة من الأموال التي تودع في حســاب أولياء الأمور ومساهمات الهيئة الدينية الراعية. ولكن ذلك لا يزال يتيح للدولة فرصة فرض شروط ليـس فقط على جــودة ومحتوى التعليم الخاص وإنمــا أيضا على مقدار الأمــوال التي يمكن إنفاقها على التلاميذ. وعلى الرغم من أنني لا اعرف أي دولة تفعل ذلــك فإنني أعتقد أنه من الضروري من أجل الحفاظ على أدنــى قــدر من تكافؤ الفــرص أن يكون من غير القانوني أن تزيد نســبة الأمــوال التي تنفقها أي من المدارس الخاصــة على كل طالب عن المقدار المعتاد الــذي ينفقه النظام التعليمي للدولة، إلا إذا كان بمقدور المدرســة إثبــات أن لديها أعــدادا هائلة من الأطفال الذين يعانــون من احتياجات خاصة جســدية أو نفســية أو تربوية [26]. وعلى الرغم مــن أن مثل هذا الإجراء سيتعرض للهجوم دون شك من خلال القول بأنه يتعدى على حرية أولياء الأمور، فإنه لن يقيد قدرة أولياء الأمور على تحديد نوع التعليم الذي يتلقــاه أطفالهم. والتأثير الوحيد له هو منــع أولياء الأمور الذين يتمتعون بامتيازات بالفعل من اســتغلال أموالهم من أجل تحقيق امتيازات تعليمية غير عادلــة لأطفالهم (ولعله من الواجب بالمثل فــرض قيود صارمة على الإرث من أجل وضع قيود على انتقال عدم المساواة من جيل إلى جيل).

ويتمثــل انعكاس ذلك كله في أن أولياء الأمور في المجتمعات الليبرالية ســتكون لهم فرصة (استنادا إلى أسس مالية مرضية إلى حد ما) لتعزيز التنشــئة الدينية لأطفالهم من خلال إرســالهم إلى المدارس الدينية. غير أنه لا بد من أن ندرك أن أولياء الأمور ليسوا الوحيدين ذوي المصلحة في هذا القرار، إذ نجد على ســبيل المثال أن هيئة الكهنوت الخاصة بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية وأفراد الكنيسة العاديين الأكثر التزاما بتعاليمها لهم

مصلحة في ضمان استمرار ثقافتها عبر الأجيال. وهذه مصلحة تنفصل عما يمكن أن يكون لأولياء الأمور من مصلحة في الطريقة التي يتعلم بها أطفالهم. ويقول سانفورد ليفنسون:

> إن الحقوق الثقافية موضع المناقشة يتمتع بها في النهاية (إذا حدث ذلك) جماعة يعد الفرد بالنسبة إليها - في أحسن الأحوال - مجرد جزء من كل. ويعد التعليم وفقا لهذه المنظومة تنشئة بأسلوب حياة جماعي موجود سلفا، والذين يلتزمون بهذا الأسلوب هم الذين يصرون أكثر من غيرهم على حمايته من النهاية الحتمية التي تحدث عند عدم إحياء ذلك الأسلوب من خلال التنشئة الملائمة [27].

ونتيجة ذلك أن أولياء الأمور من الروم الكاثوليك يتعرضون لضغوط كبيرة لإرسال أطفالهم إلى مدارس تديرها الكنيسة. ومن يشعر بذلك أكثر من غيرهم هم أولياء الأمور الذين يعيشون في أماكن يتركز فيها عدد كبير من الروم الكاثوليك، وهذه هي المناطق التي يزداد فيها بطبيعة الحال احتمال وجود مدرسة خاصة بالأبرشية. ومن بين المهام المحددة للمدارس الرومانية الكاثوليكية أن تفرض إجراء يتمثل في حث أتباع العقيدة الرومانية الكاثوليكية الذين يتزوجون من شخص لا يؤمن بهذه العقيدة على أن يحصل من شريكه على ضمان يقضي بأن الأطفال الناتجين عن هذا الزواج سوف تتم تنشئتهم باعتبارهم من الرومان الكاثوليك (وكان ذلك شرطا واجبا في السابق وليس مجرد حث). وقد يفضل أولياء الأمور مسايرة الأمور من أجل العيش، بيد أنهم يمكن أن يجبروا على ذلك طوعا أو كرها إذا استسلموا للضغوط وأرسلوا أولادهم إلى مدرسة تديرها الكنيسة.

ونجد من الناحية الرسمية إذن أن أولياء الأمور هم الذين يختارون المدرسة بمعنى أنهم هم الأشخاص الوحيدون الذين يتمتعون بالحق القانوني في اتخاذ القرار. ولا يوجد حق من «حقوق الجماعات» يعترف به القانون ويخول الجماعات الدينية (أو غيرها) حق اتخاذ القرار حيال المدارس التي يجب على الأطفال الذين يولدون لأفراد الجماعة الالتحاق بها. غير أننا نجد في ذات الوقت أن أولياء الأمور قد يكونون مجرد أرقام،

فيوافقــون تلقائيا على قرارات لا خيار لهم فــي اتخاذها ماداموا يريدون البقــاء في الجماعة. ومادامت الخســائر الناجمة عــن الطرد أو الخروج الطوعي تقتصر على تلك الخسائر التي تعد مشروعة في المجتمع الليبرالي فلا يوجد ما يمنع اشــتراط الموافقة على اختيار معين بالنســبة للمدرسة التي ســيلتحق بها الطفل كشــرط لاحتفاظ الشــخص بمنزلة جيدة داخل جماعة ما. وما قلناه عن المدارس الكاثوليكية الرومانية يمكن أن نقوله على الســواء عن المدارس التابعة للطوائف اليهوديــة التقليدية في المناطق التي تتركز بها أعداد ضخمة مــن الذين يعتنقون اليهودية التقليدية، وقد يصح ذلك أيضا على المدارس الإسلامية في بريطانيا إذا تزايدت أعدادها.

وينطبق التحليل نفســه على حالــة طائفة الأميش، فقــد رأينا أنه من المحوري بالنســبة إلى النظام العقائدي لطائفة الأميش أنهم لا يسعون وراء ممارســة ســلطة الدولة ويرفضون ذلك قطعيا. كما أنهــم لا يريدون أيضا توجيه غيرهم ممن يمارســون سلطة الدولة. وقد ذكرت المقترح الذي قدمه الين بوشانان أن طائفة الأميش وأمثالها من الجماعات الدينية يجب أن تمنح الســلطة القضائية من أجل إبعاد الإباحية وغيرهــا من التأثيرات الثقافية الضارة عن مجتمعاتهم. ويســتند مقترح أمي غوتمان إلى ســوء فهم مشابه لموقف الأميش من الدولة، ويتمثل هذا المقترح في أن أكثر الطرق فائدة في النظر إلى القضايا التي أثارتها قضية «يودر» هي طرح التساؤل التالي: «إلى أي مــدى - إذا وجــد أصلا - يجب معاملة طائفــة رهبنة الأميش القديمة باعتبارها دولة منفصلة داخل دولة وبالتالي منحها ســلطان قضائي تعليمي خاص بها؟»[28]. إن الأميش لا يريدون ســلطانا قضائيا خاصا بالتعليم إلا بالمعنى السلبي المتمثل في رغبتهم في إعفائهم من تطبيق الشروط الإجبارية التي تعد تدخلا في رقابتهم على المحتوى التعليمي وعدد السنوات الخاصة بالتعليم الرسمي. كما أنهم يهتمون بضرورة إعداد الجدول الزمني للدروس بحيث يســمح للأطفال بمســاعدة آبائهم في الأعمال الموسمية في المزارع والاشتراك في الاحتفالات الدينية الخاصة بطائفة الأميش.

ونجد بالتالي أن الأميش يســعدهم ترك حرية اختيار المدرســة للأفراد من أوليــاء الأمور، بمعنى أنهم لا يريدون اســتخدام ســلطة الدولة لإجبار الأطفال

علـى الالتحاق بمدارس الأميش. بيد أننا نجـد بطبيعة الحال أن هذا الاختيار الـذي يقوم به أولياء الأمور يتم حتما في ظل شـروط تضمـن تحقيق النتيجة «المرجوة». ولا شك - في الواقع العملي - في أن أي ولي أمر من الأميش يطمح إلى فرصة تعليمية لأطفاله أفضل من مجرد الالتحاق بمدرسة تتكون من حجرة واحـدة يعمل بها مدرس غير مؤهل يعلـم الأطفال «الأعمال الزراعية والمنزلية» سـوف يجمع حاجياته ويرحل[29]. غير أنه إذا بقي وأراد إلحاق أولاده بالمدرسة الثانوية المحلية فسوف يتعرض للنقد دون شك وإذا ظل على عناده فسوف يطرد من الكنيسـة. والأفراد هم الذين يتخذون قرار عـدم الالتحاق بالتعليم الثانوي تماما مثل قرار عدم الاشـتراك في نظام التأمين الاجتماعي الذي ناقشناه في الفصل السـابق، فلا يوجد نص قانوني يسـمح بممارسة هذا الاختيار من قبل الجماعة ككل نيابة عن أولياء الأمور. وبالتالي فإن طائفة الأميش ليست استثناء مـن القاعدة العامة التي تنص على أن القرارات المتعلقة بالتعليم في المجتمعات الغربية المعاصرة يشترك في اتخاذها الدولة وأولياء الأمور فقط.

ونجـد في قضية «سـميث» التي تناولتها بالمناقشـة أن المحكمة العليا الأمريكية وصفت قضية يـودر بأنها قضية تعتمد على «حق أولياء الأمور، في توجيه تعليم أطفالهم»[30]. ويتشـكك كينث غرينوالت في هذا الوصف فيقول إن «الكثير ممن قرأوا هذا الوصف وهو من بينهم نزعوا إلى الاعتقاد بأن هذا الوصف قد أوجد توصيفا جديدا للقضايا الدينية السـابقة»[31]. بيد أننا نجد من الناحية القانونية (وهي تختلف عن رؤية علم الاجتماع) أن هذا الوصف للمنطق الخاص بقضية «يودر» يبدو من المستحيل انتقاده، فقد أكـد رأي أغلبية القضاة في تلـك القضية على أن «أولياء الأمور هم الذين يخضعون للمحاكمة بسبب عدم قيامهم بإلحاق أطفالهم بالمدرسة»[32]. فلم تُعْـط أي حقوق لطائفة الأميش ككل، فنجد على العكس أن المحكمة العليا قالـت إن «تلك القضية تتعلق بالمصلحة الأساسـية لأولياء الأمور - مقارنة بمصلحة الولاية - في توجيه مستقبل أولادهم الديني والتعليمي»[33].

والأمـر الذي يهتم به غرينوالت عن حق في هذه النقطة يعد أمرا مختلفا عن مسـألة من يتخذ القرارات التعليمية والتي رسـختها قضية «يودر»، فهو بالأحرى يهتم بما إذا كان من المفروض النظر إلى نطاق قضية «يودر» على أنه

يمتد ليشمل غير أولياء الأمور الذين يعدون - مثل طائفة الأميش - أفرادا في جماعة دينية متكاملة، أي جماعة تقوم ضمن أشياء أخرى بإيجاد أعمال داخلها للبالغين ممن يظلون بها، أو إذا كان من المفروض أن نستنتج من منطق المحكمة العليا في قضية «يودر» أنها «لن تؤيد ادعاء الأفراد من أولياء الأمور - حتى وإن كان ادعاء دينيا عن حق - إذا كان هذا الادعاء لا يتعلق بالعضوية في إحدى الجماعات الدينية»[34]. وهذه مسألة سوف أتطرق إليها في القسم الأخير من هذا الفصل. ولكن بغض النظر عن الإجابة يبقى من الصحيح أن قضية «يودر» عزت الحقوق للأفراد من أولياء الأمور وليس لطائفة الأميش.

هذا كله يسلط الضوء بلا شك على الانفصال بين التحليل القانوني والتحليل السوسيولوجي، فقد جاء في العقيدة الرسمية للأميش: «أن الأميش يرون أن الدولة لا تمتلك الأطفال، فالرب هو الذي يمتلكهم ثم أولياء الأمور من بعده ثم الكنيسة من خلال أولياء الأمور» [35]. وحتى لو تغاضينا عن المفردات المنفرة التي تشير إلى الملكية فإن ذلك الوصف يظل مضللا إلى أبعد الحدود، فقد رأينا في الفصل السابق أن طائفة الأميش على استعداد لتقديم ادعاءات متطرفة ضد الدولة تستند إلى قداسة الضمير. بيد أنهم على الرغم من ذلك لا تتسع صدورهم للادعاءات الخاصة بالضمير الفردي المقامة ضد الجماعة الدينية. والطريقة الوحشية التي يتعاملون بها مع المنشقين عن الجماعة تعد دليلا كافيا على ذلك. «فمن المعتقدات الراسخة في تقاليد دعاة تجديد العماد أن العماد يرمز إلى العهد المطلق بتسليم الشخص حياته لجماعة المؤمنين» [36]. وبالتالي فإن القول إن الرب يمتلك الأطفال يعني أن الجماعة هي التي تمتلكهم في المرتبة الأولى لأن هذه الجماعة باعتبارها هيئة جماعية هي فقط (أو زعماؤها في الواقع العملي) التي تتمتع بسلطة تفسير كلمات الرب. كما أن القول بأن أولياء الأمور يأتون في المرتبة الثانية بالنسبة لامتلاك الأطفال يعد تعتيما أيديولوجيا للواقع. حيث إنه إذا لم يقم أولياء الأمور بتربية أطفالهم بطريقة تقرها الجماعة (ومن بين ذلك إلحاق الأطفال بالمدارس الخاصة بالجماعة) فسوف تنتهي عضويتهم فيها سريعا. وعلى الرغم من أن أولياء الأمور هم الذين يوقعون من أجل ممارسة الحق في عدم إلحاق

أطفالهم بالمدارس بعد الفرقة الثامنة، فإنه يمكن القول بصورة مقابلة من معظم الاقتباسات من الإنجيل التي تضيفها طائفة الأميش إلى التماساتها وبياناتها إن «الصوت هو صوت يعقوب ولكن اليد يد عيسو»(*) (37).

وإذا كان هناك ما يحتم على الدولة وأولياء الأمور على نحو ما الاشتراك في اتخاذ القرارات الخاصة بتعليم الأطفال فلا بد أن نتساءل حول المدى الذي يجب أن تصل إليه الدولة بالنسبة لتحقيق ما يفضله أولياء الأمور فيما يتعلق بتعليم (أو عدم تعليم) أطفالهم. وقد بذلت جهدا كبيرا لإثبات أن ذلك لا يتعلق وحسب بما يدرس في المدارس التي تديرها أو تمولها الدولة، فهي مسألة تتعلق بالمصلحة العامة في التعليم بصفة عامة. وتنقسم الإجابة إلى شقين، فنجد أولا أن عامة الشعب لهم مصلحة شرعية في تعليم الأطفال لأن المواطنين يهتمون بمستقبل مجتمعهم، ويعتمد مستقبل هذا المجتمع (بما في ذلك الرفاهية الاقتصادية له واستقراره الاجتماعي بل واستمرار بقائه باعتباره كيانا مستقلا) على ما سيؤول إليه أطفال اليوم في المستقبل. ولعل الأكثر من ذلك إثارة للجدل هو ما أريد التأكيد عليه من وجود مصلحة أبوية للدولة في التعليم تتمثل في الاهتمام بتحقيق أفضل مستقبل للأطفال أنفسهم باعتبارهم أطفالا وكذلك باعتبارهم بالغين في المستقبل. وينظر إلى الدولة هنا باعتبارها راعيا لمصالح الأطفال، ضد رؤية أولياء الأمور لهذه المصالح إذا لزم الأمر. ويمكن القول على نحو معقول إلى حد ما إن اهتمام المجتمع بتعليم الأطفال قد يؤدي بالفعل إلى استخدام كثير من الوسائل التي يؤدي إليها الاهتمام الأبوي للدولة.ولن أجادل في ذلك، بيد أن القول بأنه من الممكن قتل عصفورين بحجر واحد يفترض مسبقا وجود عصفورين مختلفين. وسوف أثبت على أي حال أنه لا يوجد توافق كامل بين الوسائل المستخدمة في تحقيق هذا الهدف والوسائل المستخدمة في تحقيق ذاك الهدف.

(*) الجملة من الآية من الإصحاح السابع والعشرين من سفر التكوين في العهد القديم وهو الإصحاح الذي يسرد كيف حاول يعقوب ابن اسحق خداع أبيه ليمنحه البركة بدلا من أخيه عيسو وساعدته في هذه الحيلة أمه «رفقة» وقد نجحت الحيلة ونال يعقوب بركة أبيه بدلا من اخيه [المترجم].

لقد قلت إن المصلحة الأبوية للدولة في التعليم قد تسبب جدلا أكثر من مصلحة المجتمع في التعليم. ونجد بصفة عامة أن الطريقة الأبوية التي تعامل بها الدولة البالغين تقابل بالاستياء لأن تلك الطريقة تنتهك الافتراض الليبرالي أن البالغين الذين لا توجد شهادة رسمية بضعف قدراتهم العقلية يجب أن يتخذوا القرارات الخاصة بهم ويتحملوا العواقب. ونجد في الواقع العملي أن هناك الكثير جدا من الأمور التي تتعلق على نحو خاص بالصحة والسلامة والتي يكون التنظيم فيها أفضل بكثير من مجرد البديل المتمثل في اشتراط إعطاء البيانات، مادام أنه سيترتب علينا تخصيص حياتنا بأكملها لفهم البيانات الخاصة بمخاطر ومنافع السلع الاستهلاكية البديلة والمنتجات الصيدلانية وهكذا دواليك. ونجد أنه حتى بعد الدراسة الشاملة للبيانات فإن معظمنا يظل غير قادر على تحليل تلك البيانات من أجل الوصول إلى قرار، ويرجع ذلك إلى أن كثيرا من الأشخاص لا يجيدون أبدا عملية التوصل إلى استنتاجات إحصائية صحيحة. وأيا يكن من أمر فلا يوجد أي حجة ليبرالية تؤيد مجرد افتراض مسبق يعارض الدور الأبوي الذي تقوم به الحكومة في حالة الأطفال. ولما كان الأطفال غير ناضجين فلا يمكن السماح لهم باتخاذ قرارات بأنفسهم حول شتى الأمور، فهذا لا يعد خيارا أبدا. وبالتالي إذا لم نترك كامل حرية التصرف لأولياء الأمور فلا بد من أن تكون الدولة على استعداد للتدخل من أجل حماية مصالح الأطفال. ولنلاحظ أن ميل قد عزا هذا الدور الداعم تحديدا إلى الدولة. وقال إن «أحد أكثر الواجبات قداسة للوالدين (أو الأب كما في القانون والعرف المستخدم الآن) بعد إحضار كائن بشري إلى هذا العالم هو منح هذا الكائن قدرا من التعليم يمكنه من القيام بدوره في الحياة على أكمل وجه تجاه الآخرين وتجاه ذاته»[38]. لكنه يضيف قائلا إنه إذا لم يؤد الوالدان هذا الالتزام فإن من واجب الدولة ضمان قيامهم بهذا الواجب.

وقد اتهم شيلي بيرت الليبراليين بأنهم يناقضون أنفسهم لأنهم يعزون دورا للدولة في مجال التعليم أكثر فعالية بكثير من دورها في مجالات أخرى متعلقة بمصلحة وخير الأطفال. ونجد في هذا الشأن أنه عندما

يتعلــق الأمر بالتعليم فإن الدول الليبرالية عادة ما تشــترط على الوالدين إما إرسال أولادهم إلى مدرسة تعترف بها تلك الدولة أو إثبات أن أطفالهم يتلقون تعليما ملائما في المنزل. ونجد على النقيض أن بيرت يقول:

> فــي الحالات المتعلقة بخير وصالــح أفراد الأطفال من الناحية النفسية والجسدية يؤدي وجود افتراض مسبق في صالح اســتقلال الوالدين إلى وضع قيد شديد على تدخل الدولة في العلاقة بــين الوالدين والطفل. وعلى الرغم من أنه مــن الممكن في ظل افتراض اســتقلال الوالدين اتخاذ الإجــراءات اللازمة لإبعــاد الأطفال عــن الوالدين اللذين يســيئان إليهم قبل أن يتأذى هؤلاء الأطفال بشــدة، فلا بد مــن انتظار الدولــة حتى ظهور دليل علــى الانهيار الكامل في العلاقات الأســرية من أجل تبرير أي قيد تفرضه على استقلال الوالدين. بيد أنه لما كان الدليل على حدوث انهيار لا يمكن إصلاحه في العلاقات الأســرية عادة ما يتمثل في الضرر الفعلي بالطفل، فإن تلــك النظرية تتطلب الانتظار [قبل التدخل] حتى حدوث أســوأ أنــواع المعاملة التي نريد منع وقوعها [39].

وهناك أســباب وجيهة للجوء إلى الإجراءات الفعالة المؤثرة فيما يتعلق بالتعليم وأيضا لكراهية التدخل فيما يتعلق بالتنشئة بصفة عامة. ومصدر كل من الرغبة في اتخاذ الإجراءات الفعالة وأيضا تلك الكراهية واحد وهو المخاوف الليبراليــة، وتتمثل تلك المخاوف في الحاجة إلى حماية الأطفال من ســوء المعاملة والإهمال وفي ذات الوقت الحيلولة دون أن يصبح تدخل الدولة مفرطا في التطفل أو القمع. والموازنة بين هذين الاعتبارين تتسبب علــى نحو معقول تماما في اتخاذ إجــراءات مختلفة في مواقف مختلفة. ونجد بالتالي أن أحد الأســباب في التفرقة بين التعليم والتنشــئة بصفة عامــة هو أن الدول يمكنها التيقن من أنها تتميز تميزا كبيرا عن الوالدين في حالة التعليم، فالمدرســة الحكومية ذات المســتوى المتوسط تؤدي أداء أفضل مما يســتطيع معظــم أولياء الأمور القيام بــه. وعلى الرغم من أن

«التعليم في المنزل» ذو ميزات من نواح أخرى فإنه من المحتم ألا يؤدي على نحو واف إلى تنمية قدرة الطفل على التوافق مع معاملة الآخرين له باعتباره ندا لهم وتعزيز إدراك الطفل لحقيقة أن الآخرين لا يحملون نفس المعتقدات والأعراف التي تربى عليها هو. غير أنني أشرت بالفعل إلى أن الوالدين الأقل بدرجة كبيرة من المستوى المعتاد لأولياء الأمور هما فقط اللذان سيكونان أقل فاعلية في التنشئة العامة للأطفال من أي مؤسسة تديرها الحكومة إدارة جيدة إلى حد ما.

ثمة سبب آخر يدعو الدولة إلى كراهية التدخل في عملية تربية الأطفال خارج مجال التعليم، ويتعلق ذلك السبب - على نحو صحيح في هذه الحالة فقط - بالفارق بين القطاع العام والقطاع الخاص. وفي هذا الصدد يعقد بيرت مقارنة بين التركيز على العملية والتركيز على النتيجة. وهناك سبب منطقي لذلك، فنجد في حالة التعليم أنه من السهل التحقق مما إذا كان الطفل يذهب إلى المدرسة أم لا. أضف إلى ذلك أنه حتى لو قال الوالدان إن الطفل يتلقى تعليما جيدا دون الذهاب إلى المدرسة فإن هناك طرقا للتحقق من هذا الادعاء ولا تشترط مراقبة هذه العملية، فكل ما يلزم في هذه الحالة هو أن يتقدم الطفل للامتحان في وقت ومكان معينين. غير أنه لن تكون هناك طريقة لمراقبة الجوانب الأخرى من عملية تربية الأطفال تخلو من تزويد كل غرفة في كل منزل بكاميرا تلفزيونية متصلة بوحدة مراقبة مركزية كما في رواية جورج أورويل 1984، وبالتالي لا يمكن الحيلولة دون قيام الدولة بالتدخل استنادا إلى تقارير الجيران والقابلات والأطباء والمدرسين الذين يشكون في تعرض الأطفال للمعاملة السيئة.

إن السمة المميزة لموضوع ممارسة الدولة لسلطتها الأبوية على التعليم هو أن ذلك الموضوع يتعلق تماما بمصالح الطفل. لكن ما هي هذه المصالح؟ سأتطرق إلى ثلاث إجابات محتملة لهذا السؤال. والإجابة الأولى هي أن كل طفل له مصلحة في اكتساب شتى أنواع المهارات اللازمة من أجل أن يكون قادرا على أداء وظيفته بنجاح في العالم الذي سينشأ فيه. وسوف أقوم بتحليل هذه الفكرة في القسم التالي من هذا الفصل وأوضح الصعوبات التي

تتسبب فيها هذه الفكرة الخاصة بالقدرة الوظيفية والتي تبدو فكرة سهلة واضحة في ظاهرها. وهناك هدف ثان وأكثر طموحا يمكن للدولة محاولة تحقيقه نيابة عن الأطفال وهو إكسابهم المعرفة وملكة التقدير في حد ذاتهما، أو من أجل التمتع بحياة أفضل على نحو أكثر تحديدا. وسوف أتطرق إلى ذلك في القسم الخامس من هذا الفصل بالإضافة إلى فكرة ثالثة قدمتها بالفعل في الفصل الرابع. ووفقا لهذه الفكرة تكون المهمة الأساسية للدولة هي ضمان «استقلالية» جميع مواطنيها. وسوف أخصص القسم السادس من هذا الفصل للمصالح غير الأبوية (*) في التعليم، وهي المصالح التي تكون لبقية أفراد المجتمع فيما يتعلمه الأطفال والطريقة التي يتعلمون بها. وبعد ذلك سأناقش في القسم السابع فكرة التعليم متعدد الثقافات. وفي القسم الثامن والأخير سوف أجمع هذه الموضوعات كلها من خلال التساؤل حول المساحة المتبقية لحرية تصرف الوالدين بعد المصلحة العامة في التعليم.

4 - التعليم الوظيفي

سوف أعرف التعليم الوظيفي على أنه التعليم الذي يهدف إلى ضمان - إلى أبعد الحدود - أن ينشأ متلقوه بحيث يكونون قادرين على كسب الرزق من خلال العمل في إحدى المهن التي يجيزها القانون، وعقد الصفقات التجارية دون التعرض للاستغلال كنتيجة للجهل أو عدم الكفاءة، والتعامل بفعالية مع الموظفين الحكوميين، والحصول على معرفة كافية بالقانون بحيث يمكنهم طاعته (إذا اختاروا ذلك)، والتمتع بمعرفة كافية حول العادات الصحية والصحة العامة (أو التزود بالوسائل التي تمكنهم من اكتساب تلك المعرفة) من أجل أن يصبحوا قادرين على استخدام وسائل منع الحمل بفعالية وتربية أطفالهم تربية سليمة. والطريق إلى اكتساب كل تلك القدرات هو التعليم، وهذا هو السبب في أن نسبة البالغين من المتعلمين في المجتمع تعد مؤشرا مهما لما نسميه كثيرا في يومنا هذا «التنمية البشرية». ونجد استنادا إلى ذلك أنه في المجتمعات التي تقل فيها نسبة التعليم عن النسبة العالمية تؤول مهمة رعاية الأطفال بطبيعة الحال إلى الإناث على وجه الحصر تقريبا (وإن

(*) الطريقة الأبوية هي طريقة تنتهجها الدولة في إدارة البلاد بحيث تقيد حريات ومسؤوليات المواطنين من أجل مصالحهم مثلما يقيد الأب حريات أطفاله من أجل مصالحهم [المترجم].

كانت هؤلاء الإناث هن الأمهات في الأساس)، وهذه النقطة الأخيرة تجعل من المهم على وجه الخصوص عدم إهمال التعليم بين الفتيات حتى في المجتمعات التي تحرمهم من التمتع بحقوق قانونية وفرص وظيفية مساوية للرجال (ونجد بطبيعة الحال أن السيدات المتعلمات من المحتمل أن يطالبن بهذه الحقوق والفرص الأخرى، ولما كانت السلطات الدينية والسياسية في هذه المجتمعات على وعي بذلك فإن هذا بالتحديد هو السبب في مقاومة تلك السلطات للضغوط الدولية في مسألة تعليم الفتيات).

ومن الواضح أن نوعية التعليم الأساسي الذي تحدثت عنها تكون في مصلحة المتلقين، وبالتالي فإن على الدولة واجبا أبويا واضحا لضمان حصول جميع الأطفال على هذا النوع من التعليم سواء أراد أولياء أمورهم ذلك أم لا. غير أن هناك أيضا مصلحة جماعية قوية في ضمان - على قدر الإمكان - أن أفراد المجتمع من الأجيال القادمة سوف يتمتعون بالقدرات الوظيفية التي يكسبها لهم التعليم الأساسي، فجميع أفراد المجتمع تعود عليهم الفائدة إذا تعلم من يشاركونهم في نفس الأنظمة والمؤسسات كيف يتمتعون بالأهلية القانونية والاكتفاء الذاتي في مجال الاقتصاد. ومن الواضح أيضا أن هناك مصلحة اجتماعية وأبوية (أي تتعلق بالتوجه الأبوي للدولة) تتمثل في ضرورة أن يؤدي التعليم الذي يتلقاه الجيل الناشئ إلى جعل هذا الجيل آباء وأمهات صالحين وصالحات. وعندما يتعلق الأمر بإساءة معاملة الأطفال وإهمالهم فإن القليل من الوقاية خير من الكثير من العلاج فيما بعد، وخاصة بسبب أن الدول - كما قلت من قبل - ليست لديها الوسائل المناسبة للتدخل الفوري من أجل تجنب الأذى الواقع على الأطفال.

وهذه قدرات تفيد كلا من صاحبها وباقي المجتمع. ولكن هناك وظائف أخرى تكون ذات قيمة للآخرين أكبر بكثير من قيمتها لصاحبها، فنجد بالتالي أنه من المهم جدا في المجتمع الليبرالي أن يقوم معظم المواطنين بأداء متميز في عملية التصويت في الانتخابات. وهذا يستتبع من الناحية المثالية وجوب أن يعرف هؤلاء المواطنون ما يكفي لتمكينهم من معرفة وتمييز الأكاذيب والمغالطات، وكذلك وجوب ألا يتأثروا بما يقوله الزعماء السياسيون الذين ينشدون إثارة رغبات العامة وأهوائهم.

والشيء الأكثر إلحاحا هو أن حسن استخدام حق التصويت يتمثل في تأييد ما يراه المقترعون باعتباره مصلحة مشتركة أو قضية العدالة وليس مصالحهم الشخصية المحدودة. إلا أننا نجد من وجهة نظر المصالح الفردية أن كل ما نحن بحاجة إليه هو القدرة على إعطاء صوت يهدف إلى تحقيق المصلحة الفردية، وكثيرا ما يتم ذلك من خلال تأييد إحدى الكتل الإقليمية أو الثقافية العرقية التي ينتمي إليها المقترع. ويمكن القول على نحو أكثر تطرفا إنه عند أخذ مصلحة المقترع الفردي فقط في الحسبان، فالأمر لا يستحق الاقتراع في الانتخابات على الإطلاق مادام الاحتمال ضعيفا في أن يصنع صوت واحد فرقا. ولا بد أن تستند الحجة المؤيدة للتعليم المدني إلى الاهتمامات الاجتماعية وليس المتعلقة بالتوجه الأبوي للدولة. بل إن الشيء نفسه يصح بوضوح إذا توسعنا في فكرة «التعليم المدني» بحيث تشمل غرس وجهات النظر التي تجعل الشخص يميل - إذا ظهرت ضرورة لذلك - إلى تأييد روح التضحية من أجل المصلحة الجماعية.

ونجد على العكس أننا لو ركزنا على ما هو في مصلحة الطفل تلقيه بالطريقة المتبعة في التعليم الوظيفي فقد نجد تعارضا بين ذلك والتعليم الذي كان من الأفضل توفيره للطفل إذا أخذنا في الحسبان فقط مصالح بقية أفراد المجتمع. ومن بين الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى اتساع هذه الفجوة هو أن الحصول على المؤهلات التعليمية قد يؤدي إلى الإضرار بالمصالح الجماعية. وتنشأ تلك المشكلة لأننا نجد في إطار المنافسة، من أجل الحصول على وظائف مرغوبة، أن ما يهم ليس مدى التأهيل العلمي للفرد في حد ذاته، بل مدى تأهيله العلمي مقارنة بغيره من المتقدمين للوظيفة. ومن المحتم أن تكون نتيجة ذلك هي اعتماد المؤهلات credentialism، وهو التضخم المسرف على المستوى الاجتماعي في مستوى المؤهلات المطلوبة للحصول على وظيفة معينة. ويمكن إعطاء مثل تقريبي أولي لهذه الظاهرة من خلال قصة اثنين يقومان بنزهة طويلة في الغابة، ويصادفان فجأة أحد الدببة الشهباء المفترسة؛ فيبادر أحدهما بالهرب، فيقول الآخر: «هذا أمر غير منطقي فلا يمكنك الجري أسرع من الدب»، فيرد عليه الأول، وهو يشرع في الهرب: «لا ولكن يمكنني الجري أسرع منك أنت». إلا أن هذا

المثال مجرد مثال تقريبي أولي لأن التنافس بين هذين الشخصين يعد أقل ضررا بكثير من التنافس في سوق العمل، فهذا الموقف مجرد موقف يعادل فيه مكسب أحد الطرفين خسارة الطرف الآخر؛ فسوف يمسك الدب بأحد الشخصين على أي حال، وسوف تحدد تلك المنافسة أيهما سيظل على قيد الحياة. والتشبيه الأقرب هو قيام هذين الشخصين بتخصيص وقت كبير ومجهود عظيم من أجل غرض واحد فقط وهو التفوق أحدهما على الآخر في الجري، وإن كان ذلك في نهاية الأمر سيحدد فقط أيهما سيمسك به الدب. وبيت القصيد في اعتماد المؤهلات ليس فقط أن عدد طالبي الوظائف المؤهلين أكثر من الوظائف المتاحة، بل إن مؤهلات المتقدمين للوظائف أعلى من المؤهلات المطلوبة للقيام بالوظيفة بكفاءة.

وهذه نتيجة مترتبة على الأفعال المتعمدة التي يقوم بها كلا الطرفين؛ فعندما تخرجت في المدرسة لم يدخل الجامعة إلا خمسة في المائة من فئتي العمرية. ونتيجة ذلك أن من تركوا المدرسة شغلوا كثيرا من الوظائف في كل من القطاع الخاص والعام، التي تتطلب الآن درجة علمية من أجل الالتحاق بها. ولن يكون من المنطقي القول بأن الإدارات الحكومية أو البنوك – على سبيل المثال – أصبحت مؤسسات أكثر فعالية خلال نصف القرن الماضي. والمقصود من ذلك هو أنه من الضروري الآن قبول خريجي الجامعات فقط من أجل تعيين موظفين ذوي كفاءة تعادل كفاءة الطلاب الخمسة والعشرين الأوائل من خريجي المدارس في ذلك الوقت، لأن أكثر من 30 في المائة من كل فئة عمرية يلتحقون بالتعليم ما فوق الثانوي. والعكس بالعكس، فمن يرغبون في الحصول على وظيفة ما لا بديل أمامهم سوى الحصول على أي مستوى من المؤهلات تتطلبه تلك الوظيفة الآن، سواء كان ذلك المستوى ضروريا بالفعل للقيام بمهام الوظيفة أم لا.

ونجد هنا لعبة ذات توازن، غير أن هذا التوازن يظهر عندما تكون المؤهلات المطلوبة للحصول على وظيفة معينة عالية جدا، بحيث تذهب جميع المكاسب التي يحصل عليها الفرد من هذه الوظيفة بسبب التكاليف التي يتحملها الفرد، من أجل الحصول على المؤهلات اللازمة لشغل تلك الوظيفة. وإذا وفرت الدولة التعليم المجاني أو المدعم وساهمت أيضا – على

الأرجح - في تكاليف إعالة الطلبة، كذلك فإن هذا التوازن قد يكون غير فعال على نحو متزايد. ومن الواضح تماما هنا أن التوجه الأبوي للدولة، عند النظر إليه من الناحية الفردية، يؤدي إلى إعاقة تحقيق الأهداف الجماعية، وأن المصلحة الجماعية المتمثلة في عدم إهدار الموارد يجب أن تسود. ولكن لنأخذ في الحسبان أنه عندما تكون سوق العمل المقصودة أكبر من سوق العمل في البلد ذاتها (كما في حالة الاتحاد الأوروبي)؛ فإن تضييق نطاق اعتماد المؤهلات يتطلب العمل المشترك من قبل الدول.

وتمكن ملاحظة طريقة أخرى يمكن من خلالها وجود تشعب بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية في التعليم الوظيفي، وذلك من خلال طرح السؤال التالي: إذا قلنا إن كل طفل يجب أن يتعلم بحيث يكون قادرا على أداء وظيفته في العالم الذي سينشأ فيه، فكيف نعرف ما سيؤول إليه «هذا العالم»؟ إن الطفل عندما يكبر سيكون بمقدوره - في حدود معينة - اتخاذ قرارات بنفسه حول الحياة التي سيحياها وأين سيحياها. غير أن نطاق الخيارات المتاحة لهذا الطفل سيعتمد على طبيعة التعليم الذي تلقاه. ولنأخذ حالة طفل نشأ في دولة فقيرة فقرا مدقعا؛ ففي هذه الدولة قد يكون هناك بالفعل عدد قليل جدا من الوظائف المتاحة للمتخصصين المدربين، حتى أنه لو أخذنا هذه الوظائف المتاحة، باعتبارها الأفق الذي ينتهي عنده سوق العمل، فلا بد أن نقول إنه من المشكوك فيه (من وجهة نظر اقتصادية صرفة) أن يكون للتعليم الجيد قيمة تذكر. ولكن إذا أضفنا إلى الفرص المستقبلية المتاحة للطفل الهجرة إلى دولة أغنى؛ فقد نصل إلى نتيجة مختلفة تماما. ويؤدي هذا بوضوح إلى وجود احتمال التعارض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية. فإذا أنفقت دولة من الدول كثيرا من الأموال من أجل تخريج أطباء أو مهندسين مدربين ثم يهاجر معظمهم، فهذا يعني أن عائد الاستثمار الذي وضعته هذه الدولة في التعليم يعد عائدا سيئا جدا، إلا إذا كانت تلك الدولة تشعر بالرضا بسبب مختلف العملات الأجنبية التي تتدفق إليها من خلال عمليات تحويل الأموال التي يقوم بها المهاجرون لمن بقوا في هذه الدولة. كما أن هذه الدولة سوف تسهل عملية تصدير أفراد الجيل التالي

الأكثر ذكاء ودافعية، والذين كان يمكن أن يبذلوا قصارى جهدهم من أجل تحسين ظروف وطنهم، لو أن عدم حصولهم على التعليم كان قد أدى إلى استمرار إقامتهم في بلدهم الأم.

ويمكن على مستوى أنظمة الحكم التابعة ظهور تعارض مشابه بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية، فقد يلح ممثلو إحدى الجماعات التي تتميز بأنها تتحدث إحدى لغات الأقلية (التي قد لا تكون هي اللغة الأولى لمعظم أفرادها) من أجل تدريس هذه اللغة في المدارس باعتبارها إحدى المواد الإجبارية الرئيسية، حتى وإن كان ذلك سيؤدي حتما إلى أخذ مساحة من الحيز المتاح للمواد الأخرى (بما في ذلك لغات أخرى) التي تؤدي إلى إكساب خريجي النظام التعليمي مهارات أفضل من أجل سوق العمل. ومن الأمثلة على ذلك ما حدث في ويلز، والذي ناقشناه بالفعل. من الصحيح أن معرفة لغة ويلز تعد أمرا نافعا مادام هذا يعد شرطا للحصول على كثير من الوظائف العامة (ووظائف أخرى كذلك) في إقليم ويلز، غير أن تلك ميزة زائفة تماما على الأقل خارج المنطقة التي يقطنها المتحدثون بلغة ويلز، التي تحتوي على عدد قليل من السكان إلى حد ما. ويمكن بالتالي إعادة صياغة ما نرمي إليه من خلال القول بأن السياسات التي توجد مصلحة مهنية زائفة متمثلة في معرفة لغة ويلز تؤدي إلى تضييع الفرص التي كان يمكن أن تتاح للأطفال الذين ينشأون في إقليم ويلز. وهذه السياسات التي تهدف عن عمد إلى تضييق القدرة على العمل بفعالية خارج المجتمع الذي ولد فيه الطفل تعيد إلى الأذهان ادعاء تشارلز تايلور بأن هناك صورة من الليبرالية تؤيد السياسات التي تهدف إلى إحباط محاولات «الإفلات من ثقافة الأجداد». والأسلوب المتبع في ذلك في إقليم كويبك بكندا (وهو ما أؤكده من خلال الخبرة الشخصية) يتمثل في أنه خلال السنوات الثلاثين الماضية قلت الكفاءة في اللغة الإنجليزية بين أوساط بعض الحاصلين على مؤهلات عليا من المتحدثين بالفرنسية، حتى أنه من الممكن الترقي في النظام التعليمي والحصول على درجة الدكتوراه وزمالة ما بعد الدكتوراه في الفلسفة السياسية الإنجليزية من دون التمتع بفصاحة في اللغة الإنجليزية تكفي للاشتراك في أحد

المؤتمـرات الدولية حول هذه المادة، أو التمتع بـاي فرصة للحصول على وظيفة أكاديمية في بقية مناطق كندا، أو في بقية دول أمريكا الشمالية.

والفصـول والمدارس ثنائية اللغة أو ثنائية الثقافة المخصصة للأطفال مـن أصل لاتيني في الولايات المتحـدة الأمريكية تطرح عددا من القضايا التي تتعلق بلب مسـألة الغرض الذي تهـدف المدارس إلى تحقيقه. وهذه القضايـا من التعقيد والأهمية بحيث سـأخصص البقية المتبقية من هذا القسم. والسؤال الأساسي إلى أبعد الحدود هو: ما الغرض الذي يفترض أن تحققه البرامج ثنائيـة اللغة أو الثقافة؟ والإجابة التي عادة ما نتلقاها مـن التربويين البيروقراطيين هي أن هذه البرامـج تعد في الواقع برامج إصلاحية. والهدف طويل الأمد منها هو أن يصبح أطفال العائلات المتحدثة بالإسبانية فصحاء في اللغة الإنجليزية، وينضموا إلى «التيار السائد» في المجتمـع والمحيط الذي يكون فيه التعليم بالإنجليزية. كما أنهم يقولون إن التعليم بالإسـبانية سوف يؤدي إلى تسهيل هذا التحول، بالإضافة إلى أن عناصـر الثقافة اللاتينية الموجودة في المنهج سـوف تجعل هؤلاء الأطفال يشعرون بالارتياح في المدرسة، وبالتالي يتحسن أداؤهم الأكاديمي.

وعلى الرغم من وجود أساس منطقي صحيح لكل هذه الادعاءات في النظرية التربوية (وهو ما لا يتفق عليه الخبراء) فمما لا شك فيه أن هذه ليسـت هي الطريقة التي نجحت في الولايات المتحدة، حيث إن «البرامج المتكاملـة ثنائية اللغة التي تهدف إلى إلحاق الأطفال بالتيار السـائد في المجتمع بأسـرع ما يمكن ليست محالة؛ فكل ما في الأمر أن هذه البرامج نـادرا ما يتـم اللجوء إليها لأنه مـن المعروف. عن حق إلـى حد ما. أنها مكلفـة وتتطلـب التجديـد الإداري. والبرامج ثنائية اللغـة والثقافة التي تعـد ذات فعاليـة حقيقية والتي تتيح لجميع الأطفـال التعرف على لغات وثقافات مختلفة تخضع لقيود مشـابهة»[40]. وقـد توصل كل من جينيفر هوشتشـايلد وناثان سكوفرونيك إلى قاعدة عامة، وهي أنه «كثيرا جدا ما تؤدي [السياسـات التي توجد فئات منفصلة مـن الطلبة] إلى وجود تعليم من الدرجة الثانية، وبالتالي فهي لا تسـاعد من تهدف إلى مساعدتهم ولا تعـزز من التفاعل بين الثقافات المتعددة»[41]. ونجد من الناحية العملية أن

البرامج ثنائية اللغات أو الثقافات عادة ما تكون منعزلة انعزالا شديدا. ويمكن أن يحدث ذلك - إلى حد ما بسبب حرية الاختيار، ويرجع ذلك ببساطة إلى أن كثيرا من الأطفال الذين ليسوا من أصل لاتيني (أو أولياء أمورهم) لن يجدوا ما يشدهم في هذا البرنامج. كما أن القائمين على إدارة المدارس يجدون حافزا ماليا في إلحاق الأطفال من أصل لاتيني (وليس غيرهم) بهذه البرامج؛ لأن الحكومة الفدرالية لا تمد الإدارات المدرسية المحلية بالأموال، إلا في حالة الطلبة «ذوي الكفاءة المحدودة في اللغة الانجليزية» في الفصول ثنائية اللغة[42].

ونجد في بعض الحالات أن أولياء الأمور الذين يذهب أطفالهم إلى المدارس العامة لا يكون أمامهم خيار آخر؛ «فمنذ العام 1989 قضت مديرية التعليم في ولاية نيويورك بأن جميع أطفال المدارس الذين يحصلون على درجات أقل من أربعين في المائة في اختبار الكفاءة في اللغة الإنجليزية لا بد من إلحاقهم بالبرامج ثنائية اللغة»[43]. وأدى ذلك القرار إلى إلحاق مجموعة من الأطفال، رغما عنهم، بالبرامج ثنائية اللغة - ثنائية الثقافة؛ وتحالف مجموعة من أولياء الأمور - معظمهم من ذوي الأصول الإسبانية - وطعنوا في ذلك القرار أمام إحدى المحاكم في ولاية نيويورك العام 1994، غير أن ذلك الطعن رفض، وكان معظمهم من أصل لاتيني، وكانوا يشتكون من أن أطفالهم (على حد تعبيرهم) قد «سُلبت منهم حريتهم» عبر إجبارهم على الالتحاق بالبرامج ثنائية اللغة[44]. وكان الأساس الذي استندت إليه هذه الشكوى هو النتائج السيئة التي يحققها التعليم ثنائي اللغة أو ثنائي الثقافة.

> فقد أمر رومان كورتينيز، المسؤول عن قطاع المدارس في مدينة نيويورك، في العام 1994 بعمل دراسة قارنت بين النتائج التي حققها طلبة المدارس الذين فشلوا في اختبار الكفاءة في اللغة الإنجليزية والذين التحقوا، إما بالبرامج ثنائية اللغة وإما ببرامج اللغة الإنجليزية كلغة ثانية في سن الحضانة، وأثبتت تلك الدراسة أن 79 في المائة من طلبة برامج اللغة الإنجليزية كلغة ثانية في مقابل 51 في المائة فقط من طلبة البرامج ثنائية اللغة هم الذين نجحوا في اختبار الكفاءة في اللغة الإنجليزية خلال ثلاث سنوات[45].

ولعله كان من المأمول أن نقص الكفاءة في اللغة الإنجليزية سوف يقابله إتقان أكبر للمواد الدراسية العادية؛ غير أن ما يحدث بالفعل هو أن الأطفال الذين يحصلون على تعليم ثنائي اللغة عادة ما يكون «أداؤهم في اختبارات المواد الأخرى أسوأ بكثير من غيرهم كذلك»[46]. وهكذا يمكن أن تكون النتيجة النهائية هي التعليم الذي يعتمد على الفصل العنصري الذي يعزز من مظاهر عدم المساواة في الفرص التعليمية بدلا من التخلص منها... فالأمية في لغة واحدة أفضل بكثير من «الأمية الثنائية» (في اللغتين)[47].

وقد يتخيل أحد الساخرين أن التعليم ثنائي اللغة/ ثنائي الثقافة كان بمنزلة وسيلة اخترعها السياسيون والحكام بغرض عزل الطلبة من أصل لاتيني ومنحهم تعليما أقل جودة، وبالتالي إرضاء رغبات أولياء الأمور الإنجليز. والعكس هو الصحيح؛ فقد ظهر هذا النوع من التعليم واستمر نتيجة عمليات الضغط الناجحة (على المستوى الفدرالي فما تحته) التي قام بها زعماء الجالية اللاتينية ونتيجة الانتصارات التي حققوها في القضايا التي رفعوها من أجل إجبار الإدارات التعليمية على توفير التعليم ثنائي اللغة أو ثنائي الثقافة لأطفال تلك الجالية؛ «ففي ولاية نيويورك» على سبيل المثال «نجحت جماعة التأييد اللاتينية المدعوة أسبيرا ASPIRA في الحصول على قرار تراض فرضته المحكمة في العام 1974 يجعل من الإجباري وجود تعليم ثنائي اللغة في جميع المناطق التعليمية في ولاية نيويورك»[48]. ولكي نشرح ذلك فنحن في حاجة إلى معرفة أنه توجد أكثر من طريقة لفهم الغرض الذي يهدف إلى تحقيقه التعليم ثنائي اللغة أو ثنائي الثقافة. وبدلا من النظر إلى ذلك النوع من التعليم على أنه أحد أنواع الانتقال التدريجي الذي تجب مقارنته من حيث الفعالية ببرامج اللغة الإنجليزية كلغة ثانية أو «برامج الغمر» (تعليم اللغة من خلال الاستخدام المكثف لها)، إما من النوع القديم «المفاجئ» أو البرامج المتقدمة التي وضعت حديثا، يمكن النظر إليه على أنه وسيلة لتعزيز الهوية اللاتينية. ونجد وفقا لهذه الرؤية أنه ليس من قبيل الفشل أن يكون التعليم منفصلا أو يتبع منهجا مختلفا أو يستمر باللغة الإسبانية خلال فترة الدراسة المدرسية كلها، ويضم كثيرا من الأطفال الذين يتمتعون بالقدرة اللغوية الكاملة التي تتيح إلحاقهم بـ«التيار السائد» في المجتمع[49].

ونجد على العكس أن هذه السمات الخاصة بهذا البرنامج التعليمي هي التي تثبت نجاحه. وحتى لو كان من الصحيح أن «كثيرا من الأطفال الذين يلتحقون بالبرامج ثنائية اللغة أكثر كفاءة في اللغة الإنجليزية من اللغة التي يفترض أنها لغتهم «الأم» ويفقدون فصاحتهم في الإنجليزية بعد سنوات من التعليم «التحويلي» فإن هذا لا يمثل اعتراضا إذا لم يكن الهدف من البرنامج هدفا تحويليا[50]. ويمكن بالأحرى النظر إلى ما يحدث لهؤلاء الأطفال على أنه وسيلة لإعادة أفراد تلك الجماعة العرقية إلى «جذورهم» اللغوية والثقافية، وبالتالي العمل على استقرار هويتهم اللاتينية.

إن النقطة المحورية في المسألة برمتها تتمثل في السؤال التالي: إذا كان من واجب التعليم إعداد الطفل من أجل العيش في العالم الذي سينشأ فيه، فكيف نعرف هذا العالم؟ ويتوقف الكثير على طبيعة الإجابة، فهل هذا العالم دولة أم منطقة أوسع من الدولة ويحدد هويتها حق قانوني في العيش والعمل داخلها (مثل الاتحاد الأوروبي على سبيل المثال)، أم أي دولة يمكن الهجرة إليها؟ كما أننا رأينا أن هذا العالم يمكن تعريفه أيضا في ضوء العضوية في إحدى الجماعات العرقية الثقافية. ولكن ما هي بالتحديد طبيعة العضوية التي يجب التأكيد عليها وتعزيزها من خلال التعليم ثنائي اللغة أو الثقافة؟ والإجابة عن هذا السؤال أبعد ما تكون عن الوضوح، لأنه إذا كانت صفة «لاتيني» (أو «اللقب الإسباني») تعد إحدى فئات التعداد الرسمي للسكان، ولها أيضا دلالة قانونية فيما يتعلق ببرامج التحرك الإيجابي وفي بعض حالات إلغاء الفصل العنصري في المدارس، فإن هذه الصفة لا تشير إلى واقع اجتماعي إلا في حدود الواقع الاجتماعي الذي خلقته استخدامات هذه الكلمة. والواقع أن هناك جماعات مختلفة تميزها من بين أشياء أخرى الطريقة التي أصبح أفرادها (أو أسلافهم) من المقيمين في الولايات المتحدة، وتوقعاتهم لما سيقومون به من تحركات في المستقبل، وقابلية الجماعة للحياة باعتبارها وحدة اقتصادية ذات اكتفاء ذاتي.

ويؤكد ويل كيمليكا أهمية وضع تلك الفروق. غير أن ما يقوله عن مختلف الجماعات يبين بوضوح عدم ملاءمة الوسائل التي يستخدمها لمعالجة هذه القضايا؛ فقد ضُمَّ كثير من أهل المكسيك قسرا إلى الولايات

المتحـــدة نتيجة الغزو، ذلك أن «معاهدة غوادالـــوب هيدالغو(*) التي أنهت الحـــرب الأمريكية المكســيكية أدت إلى ضـــم ولايات تكســـاس وأريزونا ونيومكســـيكو وكلورادو وكاليفورنيا إلى الولايـــات المتحدة، ومُنِحَ المواطنين المكسيكيين المقيمين في تلك المنطقة المواطنة الأمريكية»(51). ويرى كيمليكا أن أحفاد هؤلاء المواطنين يمثلون بالتالي أقلية قومية إذ إنه يعرف الأقليات القوميـــة بأنها تظهر إلى الوجود من خـــلال «ضم ثقافات كانت ذات حكم ذاتـــي في الماضـــي، وتتركز في منطقة معينـــة إلى دولة أكبـــر»(52). ومن المفتـــرض أن ذلك يعني أن أحفاد هـــذه الجماعات التي ضمت رغما عنها سوف يرغبون في الاحتفاظ بمؤسسات منفصلة؛ ويفترض كيمليكا بالفعل أن «مطالب الأقليات القومية الناطقة بالإسبانية» تختلف تماما عن مطالب «المهاجرين من أصل لاتيني، الذيـــن يأتون إلى الولايات المتحدة الأمريكية بغرض الإقامة والتحول مواطنين ملتزمين بتعلم اللغة الإنجليزية، والمشاركة في التيار السائد في المجتمع»(53).

وهـــذا الافتراض خاطئ فيما يتعلق بالحقائق؛ ولكن يجب ألا نندهش من ذلك، فالنظرية التي يســـتند إليها هذا الافتراض خاطئة، فحقيقة أن أســـلاف المرء تم ضمهم رغمـــا عنهم إلى دولة ما لا تمثـــل في حد ذاتها حجـــة تؤيد وجود مؤسســـات منفصلة. إذ قد تؤدي هـــذه الحقيقة أيضا إلـــى المطالبة بالدمج على قدم المســـاواة مع غيرهم مـــن المواطنين (وهذا يعد المطلب المميز للســـود الأمريكيين الذين تم ضم أســـلافهم رغما عنهم بطريقة أخرى)، فنجد أنه في بدايات العام 1930 كانت منظمات الضغط ترفـــع قضايا في المحاكـــم على المناطـــق التعليمية، خصوصـــا في ولاية تكســـاس، بدعوى أن «الطلبة الأمريكيين من أصل مكسيكي كانوا يُحرمون من الحماية المتساوية من القانون وفقا لدستور الولايات المتحدة من خلال وضعهـــم في مدارس فصل عنصـــري»(54). وهذا أمر منطقي لأن الأطفال

(*) معاهـــدة غوادالوب هيدالغـــو (بالإنجليزيـــة: Treaty of Guadalupe Hidalgo) هي معاهـــدة تم توقيعها في 2 فبراير 1848 في قرية غوادالوب هيدالغو بالقرب من مكســـيكو ســـيتي. وقـــد اقتضت المعاهدة أن تتخلى المكســـيك عـــن منطقة الريوجراند ونيومكســـيكو وكاليفورنيـــا. ودفعت الولايات المتحدة للمكســـيك 15 مليـــون دولار مقابل هذه الأرض التي عرفت بالتنازل المكسيكي [المترجم].

الأمريكيين من أصل مكسيكي يحتاجون إلى الإعداد من الناحية اللغوية والأكاديمية بحيث يتنافسون على الوظائف في الاقتصاد السائد، إلا إذا كان من المقرر تعيينهم في الوظائف الحقيرة فقط.

وتمكن المقارنة بين هذا الموقف وموقف الكوبيين في مدينة ميامي الأمريكية من ناحية التعليم، فنجد أن كيمليكا سيقول وفقا لنظريته التي ترى أن كل شيء يتوقف على النوايا الأصلية للمهاجرين، إن السمة المهمة «للاجئين الكوبيين الذين يعيشون في ميامي«هي أنهم» يرون أنفسهم منفيين، فعندما وصلوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية كانوا يفترضون أنهم سرعان ما سيعودون إلى كوبا»، وهذا «يفسر السبب في عدم وجود حافز يجعلهم يندمجون في المجتمع الأمريكي»[55] غير أنه لو كان اللاجئون الكوبيون قد انتشروا بشكل عشوائي في جميع أنحاء الولايات المتحدة لكان لزاما عليهم التشبه بالمجتمع الأمريكي، على الأقل فيما يتعلق بتعلم اللغة الإنجليزية، بغض النظر عن توقعاتهم. ولكن الأمر الذي كان له الأثر الحاسم هو «المكانة المهنية لأوائل المهاجرين، والتزام الحكومة - إلى حد بعيد بدفع إعانات لإعادة التوطين، والقدرة على إقامة مكتنف (منطقة محاطة بمنطقة اكبر) مزدهر يكون فيه المتحدثون بالاسبانية هم فقط الذين لا يعانون من البطالة»[56]. وهناك حقيقة معينة من المفترض أن تسبب عائقا لكيمليكا، وهي أن الكوبيين في مدينة ميامي تنطبق عليهم بالفعل جميع المعايير التي وضعها للأقليات القومية، بما لديهم من مؤسسات اقتصادية واجتماعية وسياسية وتعليمية خاصة بهم. غير أننا نجد - على الرغم من ذلك - أن عدد الوظائف التي يمكن لذوي الأصول الكوبية (من متحدثي الإسبانية فقط) الالتحاق بها لايزال محدودا، مقارنة بعدد الوظائف المتاحة لمن يتحدثون الإنجليزية بفصاحة. ومع أن الجيل الأول من هؤلاء الكوبيين يرتبط باللغة الإسبانية نجد أن العالم الذي يريد الجيل الثاني منهم الدخول فيه أوسع من ذلك، ولعل القليل منهم يرى أنه لا مستقبل لهم في كوبا إلا بعد رحيل كاسترو، وتقدر «نسبة الجيل الثاني من الأمريكيين من أصل كوبي، الذين يتحدثون الإنجليزية كلغة أولى، بحوالي الثلثين»[57]، وهذه ظاهرة لا يمكن فهمها في الإطار الذي يحدده كيمليكا، على الرغم من أن تاريخ العالم يمتلئ بمثلها؛ وهي وجود أقلية قومية ذات اكتفاء ذاتي يختار أفرادها التحدث بلغة المجتمع الأكبر.

وهناك جماعة ثالثة وهي التي تضم القادمين من بورتوريكو؛ وما يقوله كيمليكا عن هذه الجماعة يعد محيرا تماما، حيث يرى أنه ينطبق عليهم أحد المثالين التاليين: إما «الأقليات القومية المتحدثة بالإسبانية»، وإما الأمريكيون من أصل مكسيكي (الشيكانو) الذين تحدثنا عنهم بالفعل. وهو يستند إلى ذلك ليفرق ثانية بين «مطالبهم» ومطالب عامة المهاجرين [58]، غير أن البورتوريكويين لا يمثلون أقلية قومية في بورتوريكو، كما أنهم لا يمثلون أقلية قومية في المستعمرات التي تشكلت منها الولايات المتحدة بعد ذلك، فبورتوريكو هي دولة ذات حكم ذاتي. وعلى الرغم من أن المقيمين بها من مواطني الولايات المتحدة ويمكنهم السفر بحرية إلى أمريكا، فإنهم لا يتمتعون بحق التصويت في الانتخابات الأمريكية[59]. وموقفهم يشبه موقف دول الكومنولث البريطاني (ومن قبله «الإمبراطورية البريطانية») حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما عُدِّلت للمرة الأولى فئة «الرعايا البريطانيين» التي كانت غير متمايزة حتى تلك اللحظة، بحيث تفرق بين من لهم «حق الإقامة» في المملكة المتحدة وغيرهم. ونجد بالتالي أنه إذا كان من يعيشون في بورتوريكو أقلية قومية فيما يتعلق بالولايات المتحدة، فإن هذا الوضع نفسه كان هو القائم بالنسبة للكنديين الذين يعيشون في كندا فيما يتعلق بالمملكة المتحدة، حتى الربع الأخير من القرن العشرين.

ولكن إذا لم يكن أهل بورتوريكو أقلية قومية فيها فإنهم لا يعدون أقلية قومية في الولايات المتحدة أيضا: فهم في الواقع مهاجرون من دولة أخرى. صحيح أنهم يدخلون الولايات المتحدة باعتبارهم مواطنين أمريكيين، وهذا يميزهم عن معظم المهاجرين الآخرين؛ غير أن الشيء نفسه كان يصح على المهاجرين من دول الكومنولث البريطاني إلى بريطانيا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وليس من المحتمل أن يرغب كيمليكا في القول بأنه - وفقا لذلك - كان المهاجرون إلى بريطانيا من جزر الكاريبي أو شبه القارة الهندية أقليات قومية بالفعل. وبالتالي فلا يوجد لديه سبب لوصف المهاجرين من بورتوريكو بأنهم يشكلون أقلية قومية. ومما سيؤدي بوضوح إلى إفساد الفارق الذي وضعه كيمليكا بين المهاجرين والأقليات القومية القول بأن أحد المهاجرين (أو أحفاد أحد المهاجرين) يتحول إلى

فرد في إحدى الأقليات القومية، من خلال اكتساب المواطنة، إما من خلال التجنس وإما المولد؛ غير أنه في تلك الحالة لا يفترض أن يكون هناك فرق يذكر إذا كان أحد المهاجرين يتمتع بالجنسية من البداية.

وإذا كنا سنعتبر أهل بورتوريكو مهاجرين إلى الولايات المتحدة، فإنهم سيمثلون حالة شاذة أخرى في مخطط كيمليكا، حيث إنهم ليسوا أقلية قومية وعلى الرغم من ذلك فإنهم (أو أكثر جماعات التأييد من بينهم على أي حال) يريدون الحفاظ على لغتهم وثقافتهم الأصلية. ويتمثل تفسير ذلك في الحجم الضخم من التنقل بين بورتوريكو والولايات المتحدة، ذلك أن «أبناء بورتوريكو يطمحون أكثر من غيرهم من الناطقين بالإسبانية إلى العودة إلى وطنهم الذي تعد فيه الفصاحة في اللغة الإسبانية ومعرفة ثقافة بورتوريكو من الأمور المهمة»[60]. ونجد بالتالي أن أبناء بورتوريكو يقدرون بشدة التعليم ثنائي اللغة/ثنائي الثقافة. بل إن «صندوق الدفاع القانوني والتعليم لمواطني بورتوريكو(*) لم يطالب بإنهاء الفصل العنصري»، بل على العكس «كانت ثنائية اللغة هي الهدف الأساسي الذي تسعى تلك المنظمة إلى تحقيقه منذ البداية»[61].

ولكن ما هذا العالم الذي يجب أن يستعد له أطفال بورتوريكو الذين يعيشون في الولايات المتحدة ويلتحقون بمدارسها؟ إذا كان هذا العالم هو بورتوريكو فإن التعليم ثنائي اللغة والثقافة لهما عوامل جذب واضحة، حتى إن لم يكن هذا التعليم يؤدي إلى مستوى مرتفع جدا من التحصيل الدراسي في المواد الدراسية العادية. وإذا كان هذا العالم هو الولايات المتحدة فلا بد من تقييم التعليم الثنائي اللغة والثقافة باعتباره وسيلة للوصول إلى الكفاءة في اللغة الإنجليزية وغيرها من المواد الدراسية. وإذا حكمنا على هذا التعليم وفقا لهذا المعيار فإنه متدن بوضوح. ومن السهل أن نقول إن الإجابة عن السؤال المتعلق بالعالم الملائم يجب أن تتوقف على التنبؤ باختيارات أطفال بورتوريكو الذين يتربون في الولايات المتحدة عندما يبلغون. بيد أن اختيارات الناس تتوقف على الخيارات المتاحة أمامهم؛ وصورة التعليم ذاته تتيح بعض الخيارات وتستبعد غيرها، فالفصاحة في اللغة الإنجليزية والإنجازات

(*) صندوق الدفاع القانوني والتعليم للبورتوريكيون (بالإنجليزية: Puerto Rican Legal Defense and Education Fund) هو منظمة للدفاع عن الحقوق القومية مقرها نيويورك تهدف إلى تغيير الممارسات التمييزية ضد البورتوريكيون من خلال الحملات والتقاضي [المترجم].

الدراسية التنافسية تجعلان الولايات المتحدة أكثر جاذبية؛ ونقصهما يجعل بورتوريكو أكثر جاذبية. ولما كان التعليم ثنائي اللغة والثقافة يؤديان إلى الحالة الثانية فإن معدل التدفق إلى بورتوريكو سيزيد عما لو لم يكن هذا الوضع قائما؛ غير أن ذلك الأساس المنطقي سيكون بمنزلة دائرة مفرغة، ويمكن استنادا إليه محاولة تأييد استمرار هذا النوع من التعليم.

والطريقة السهلة للخروج من هذه المشكلة هي بطبيعة الحال القول بأن التعليم يجب أن يعد الأطفال من أصل بورتوريكي بحيث يمكنهم النجاح في الولايات المتحدة أو بورتوريكو. وهذا الكلام سهل، ولكن يصعب تحقيقه، فهذا على أي حال هو ما يفترض أن التعليم ثنائي اللغة والثقافة يعمل ان على تحقيقه بالفعل. ويجب في النهاية على أي شخص يؤيد التوجه الأبوي للدولة فيما يتعلق بالتعليم الوظيفي أن يكون على علم بكيفية تحقيق مصالح الأطفال. إن ما ينقص الأطفال من أصل بورتوريكي هو بوضوح المؤهلات الأكاديمية في أي لغة من اللغات، فنجد في «ولاية نيويورك أن 16 في المائة فقط من الطلبة من أصل بورتوريكي هم الذين حصلوا على الدبلومات الأكاديمية للمدارس الثانوية التي تؤهلهم للالتحاق بالجامعة... وكان هذا هو الموقف نفسه تقريبا بالنسبة إلى هؤلاء الطلبة في ولايتي بوسطن وشيكاغو»[62]. وإذا كانت الفصول التعليمية التي لا تعتمد على الفصل العنصري والتي تُدرَّس فيها الإنجليزية هي أفضل وسيلة لتحسين النتائج الأكاديمية (وهو ما يتضح) فإن التوجه الأبوي للدولة يستلزم إنهاء التعليم ثنائي اللغة والثقافة. وهذا يتفق بطبيعة الحال مع القول إنه يجب أن تتاح الدورات التعليمية في اللغة الإسبانية والأدب الإسباني في جميع المدارس ولجميع الطلبة. ونجد بعيدا عن أي اعتبارات أخرى أن ذلك لن يزيد عن كونه توافقا منطقيا مع حقيقة أن الولايات المتحدة تشترك في قارة واحدة مع مئات الملايين من البشر الذين يتحدثون الإسبانية لغة أولى.

5 - التعليم من أجل الحياة

لقد كنت أركز حتى الآن على التعليم من جانبه الوظيفي، أي باعتباره وسيلة للحصول على وظيفة والتعامل مع النظام البيروقراطي، وما إلى ذلك، وأود الآن أن أتطرق إلى مصلحة أشمل في التعليم تتعلق بالتوجه الأبوي

للدولة. وما أقصده ببساطة هو أن التعليم يعد أمرا محمودا في حد ذاته، أو أنه على نحو أكثر تحديدا يمنح الناس فرصة أن يحيوا حياة أفضل، ذلك أن فهم العالم المحيط بنا والقدرة على إدراك أفضل إبداعات العقل البشري والروح البشرية تعد منافع صريحة. وهي منافع لا يجب السماح للوالدين بحرمان أطفالهم منها؛ فإذا تقبلنا حقيقة أن للدولة مصلحة شرعية في تعليم الأطفال لكان من الغباء الشديد تقييد تلك المصلحة بحيث لا تشمل سوى التعليم الوظيفي وتترك التعليم من أجل الحياة تحت رحمة نزوات الوالدين.

ولا نحتاج أبدا إلى القول بوجود تداخل كبير بين متطلبات التعليم الوظيفي ومتطلبات التعليم الثقافي. حيث إن «تعلم القراءة يمكن الطفل من ملء استمارات التقدم للوظائف، وكذلك قراءة رواية «إما»(*)، والوصول إلى درجة الفصاحة في اللغة الفرنسية يؤهل الطفل لعدد من المناصب المهنية أكبر من المتاحة له أو لها في غير تلك الحالة، لكن ذلك يزيد أيضا من عدد النكات والأفلام والكتب التي يمكن أن يستمتع بها وشريكات الحياة اللاتي يمكن له التفكير فيهن»[63]. غير أننا نجد، برغم ذلك، أن هناك فارقا مهما بين أهمية التعليم باعتباره وسيلة لتحسين فرص العمل، والتعليم باعتباره غاية في حد ذاته. فإذا نظرنا إلى التعليم بالطريقة الأولى فإن هذا التعليم عندما يزيد على حد أدنى معين يعد تنافسيا؛ فكلما زاد مقدار التعليم الذي يحصل عليه غيرك مقارنة بك زاد الضرر الواقع عليك أنت. ولكن إذا نظرنا إلى التعليم بالطريقة الثانية فإنه يعد تكميليا في الواقع؛ فعندما يتمتع شخص بقدرة ودُربة فإن ذلك لا يؤدي أبدا إلى تقليل الفرص المتاحة للآخرين، فمن المحتمل أن تثري هذه القدرة وهذه الدربة قدرات الآخرين. ومعنى ذلك أنه قد يبدو أن إضافة هذا البعد الثقافي إلى أهداف التعليم التي تسعى الدولة إلى تحقيقها من خلال التوجه الأبوي لها سيترتب عليه عدم القلق حيال الميول التي تعيق تحقيق الأهداف الجماعية للتعليم عند النظر إليه كوسيلة للحصول على وظيفة. غير أن ذلك غير صحيح

(*) إما (بالإنجليزية: Emma) هي رواية كوميدية رومانسية وهي إحدى روايات جين أوستن. نُشرت أول مرة عام ١٨١٥ وفيها تسلط الكاتبة أوستن الضوء على مشاكل ومخاوف نساء الطبقة الغنية في العهد الجورجي [المترجم].

تماما، لأن العنصر المهني هو أحد المقومات المهمة في التعليم المتعلق بالوظائف، وهذا العنصر لا أثر يذكر له في تهذيب العقل أو الروح، فالجانب الأكبر من هذا التعليم لم يكن ليستخدم لأي سبب آخر سوى الرغبة في أن يكون وسيلة للحصول على وظيفة أفضل. ولما كانت المؤهلات المهنية اللازمة للحصول على وظيفة معينة أكبر من المؤهلات اللازمة للقيام بتلك الوظيفة على خير وجه، فإنه لاتزال هناك خسارة تنتج عن اعتماد المؤهلات بسبب سوء توزيع القدرات.

إن السياسيين لا يؤيدون كثيرا فكرة أن الغرض الأساسي للتعليم هو المعرفة وملكة النقد والإدراك الجمالي باعتبار هذه الأشياء غايات في حد ذاتها، ففي بريطانيا - على سبيل المثال - نجد أنه لا فارق بين حكومات المحافظين والعمال في تمسكهم بقيم غراد غريند[*]، حيث يعاملون الدراسات التي يجب النظر إليها في المجتمعات المتحضرة على أنها لب التعليم الجيد. يعاملونها على أنها مجرد «دراسات غير أساسية». ولكن قد نتوقع من الفلاسفة الإصرار على أن كل طفل يجب أن يتعلم كيف يكتسب القدرة على التفكير المنطقي والنقدي. كغاية في حد ذاتها . وأن يكتسب فهما للعلوم المختلفة ومعرفة تاريخية واسعة وحسا أدبيا وفنيا. ومن الجدير بالملاحظة - بالفعل - أن الفلاسفة الأمريكيين الذين كتبوا عن هذا الموضوع يشعرون بأنهم مكرهون على إيجاد مسوغ فعال يقضي بأن الديموقراطية تحتاج إلى مواطنين على درجة عالية من التعليم. وهكذا نجد على سبيل المثال مارثا ناسباوم تقتبس - باستحسان - مقولة ألكسندر مايكليغون عن أن «الناس يحتاجون بالفعل إلى الروايات والمسرحيات واللوحات والقصائد لأنهم سيكونون مطالبين بالتصويت في الانتخابات»[64]. وهذا أمر يرثى له، فمن الممكن أن نتجادل إلى ما لا نهاية حول عدد القصائد التي يجب أن يكون قد قرأها شخص ما لكي يستخدم حسه العقلي في الاقتراع (وحل ذلك الجدال هو أنه «لا توجد من بين الروايات» رواية لا تُنمي العقل). والأمر الذي يعد أقل قابلية للجدل بكثير

(*) توماس غراد غريند (بالإنجليزية: Gradgrind) هو ناظر المدرسة في رواية «أوقات عصيبة» لتشارلز ديكنز. كان يتصف برجعيته الشديدة واهتماماته بالمصلحة وحدها. وأصبح الاسم يستخدم للإشارة إلى من يهتم بالحقائق الجامدة والأرقام [المترجم].

هو أن الشخص الذي لم يفتح في حياته كتابا من كتب الشعر لا يتمتع بمستوى تعليمي جيد. وأنا أشك في أن هذا النوع الغريب من الجدل يرجع إلى الفلاسفة الأمريكيين وكراهيتهم الشديدة للتوجه الأبوي للدولة، وتوسيع نطاقه بحيث يشمل الأطفال، حيث إن الأسباب التقليدية التي يقدمها ميل لمعارضة هذا تعد غير متصلة بالموضوع تماما.

يمكننا أن نستشعر تأثير القوى نفسها في مقال كتبته آمي غوتمان وتتطرق فيه على نحو خاص إلى مسألة الأهداف التعليمية التي تستند إلى دوافع أبوية للدولة، فهي تقول إن ما يحق للأطفال «سيعتمد على ما هو ملائم لكي يحيا الطفل حياة كاملة في مجتمعه، ولكي يكون قادرا على الاختيار من بين مفاهيم الخير والمشاركة بتعقل في السياسة الديموقراطية إذا أراد ذلك»[65]. من المؤكد أن الحياة الكاملة تعني أكثر من مجرد الاختيار من بين مفاهيم الخير والمشاركة في السياسة الديموقراطية! حيث إنه من الصعب بالفعل تصور أن الحياة التي تتمركز حول هذين النوعين من الأنشطة ستكون مرضية لكثير من الناس. ولا بد لي من أن أعترف. من دون الادعاء بصحة ذلك. بأنني أقضي وقتا قليلا جدا في ممارسة أي من النشاطين إلا إذا كان تأليف هذا الكتاب يعد من قبيل السياسة الديموقراطية. غير أن غوتمان واضحة تماما عندما تقول إن الاهتمامات الأبوية الشرعية للدولة لا تمتد لتشمل أي مطلب بتعليم شامل في مجال الفنون والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية:

> إن الأولوية التي تحظى بها حقوق الأطفال في التعليم على حقوق الوالدين في اعتناق الديانات - أو أي هدف آخر، يمكن أن يسعى الوالدان إلى تحقيقه على الأرجح - تمثل فقط سببا يبرر قيام الدولة بتنظيم التعليم الخاص والعام بحيث يمثل هذا التنظيم أفضل ضمان لحصول جميع الأطفال على تعليم يؤهلهم للمواطنة الكاملة والمتساوية، فبمجرد أن تضمن الدولة الليبرالية أن يتلقى كل طفل هذا النوع من التعليم لا يكون لها أي حق في النيابة الأبوية على الأطفال فيما يتعلق بالتعليم[66].

إن مفتاح اللغز لهذه الرؤية الغريبة هو أنه على الرغم من أن الموضوع الظاهري هو التوجه الأبوي للدولة فإن التعليم من أجل المواطنة ليس من الأهـــداف الأبوية للدولة. وهكذا لا تعترف غوتمان بشـــرعية أي أهداف أبويـــة عن حـــق يمكن للدولة أن تعمـــل على تحقيقها فيمـــا يتعلق بتعليم الأطفال، وهي بذلك تمثل فلاســـفة السياســـة في أمريكا المعاصرة. وقد أيـــد جون راولز هذا الموقف، فقد كتب في مؤلفه «الليبرالية السياســـية» يقول: «إن اهتمام المجتمع بتعليـــم الأطفال ينصب على دورهم كمواطنين في المستقبل»[67].

وقـــد انتقدت غوتمان ما قاله جون ديوي عن التوجه الأبوي للدولة مـــن أن «ما يريده أفضل وأعقل أولياء الأمـــور لطفله لابد أن يكون هو ما يريده المجتمع لجميع أطفاله»[68]. وتشـــير غوتمان إلى أنه «إذا كانت الديموقراطية تشـــمل حق المواطنين في التشـــاور الجماعي حول كيفية تعليم مواطني المســـتقبل»، فمن الواجب أن يكون لهم حق اختيار شـــيء مختلف عن «هذا المثل الأعلى الأخلاقي للتعليم»[69]. ولا يسعنا أن ننكر كـــون الديموقراطية تســـتلزم الحق الجماعـــي للمواطنين في التصرف بحماقة، بالضبط مثلما تســـتلزم الحرية الحق الفردي للأشخاص في التصرف بحماقة. ولكن لـــو كانت هذه هي الكلمة الفصل التي تقدمها الفلســـفة السياســـية، فإن أي كتاب يتناول التعليم (أو أي مسألة مهمة أخرى) ســـيكون قصيرا إلى أبعد الحدود. وما يمكن لفلاسفة السياسة القيـــام به، بالإضافة إلى ذلك، هو تقديم حجـــج حول الإجراءات التي يمكـــن أن تكـــون حكيمة، فنجد وفقـــا لما تقوله غوتمـــان أن ديوي كان يقـــدم «مثلا أعلى أخلاقيا»؛ فعندما قـــال إن المجتمع «لا بد» أن يرغب فـــي تحقيق الأفضل لأطفالـــه كان يقصد أن هذا هو ما يجب إن يرغب المجتمـــع في تحقيقه مـــن الناحية الأخلاقية، فلا يوجد ســـبب يجعلنا نفتـــرض أن ديوي من بـــين جميع الناس كان يرغب فـــي أن يوصل لنا أنـــه يقول إن المجتمـــع الذي لا يســـعى إلى تحقيق الأفضـــل يجب أن يقوم حراس الفضيلة المنتخبون من بين أوســـاط فلاســـفة البلد بفرض سيطرتهم عليه.

والواقع أن كتاب غوتمان الموسـوم بـ «التعليم الديموقراطي» طويل جدا، وهكذا يمكن استنتاج أنها لا تقنع بمجرد القول بأن نوعية التعليم في الـدول الديموقراطية يجـب أن تتوقف علـى رأي الأغلبية، فهي تختـص برؤية حول الأهداف التي يجب توجيـه التعليم لتحقيقها في المجتمع الديموقراطي، وفيما يلي شرح لتلك الرؤية:

> إننا نطمـح كمواطنين إلـى مجموعة من الممارسـات والسـلطات التعليميـة التـي يمكـن وصفهـا بأنها: هي الممارسات والسـلطات التي وافقنا عليها بإرادتنا بصفتنا الجماعية كمجتمع. ويترتب على ذلك أن المجتمع الذي يؤيد التكاثـر الاجتماعي الواعي لا بـد أن يعلم جميع الأطفال الذيـن يمكن تعليمهم بحيث يكونـون قادرين جماعيا على تشكيل مجتمعهم جماعيا[70].

ولا بـد أن أعترف بأن الحجة المذكورة هنا تنتهي أسـرع من اللازم بالنسـبة إليّ، إذ يبـدو أن المقصود من كلمة «لا بـد» هنا - على خلاف مقصد ديوي - هو الإشارة إلى ضرورة منطقية وليس أخلاقية. إلا أنني لا اعـرف أبدا كيف يمكن أن يترتـب على «التزام المجتمع بالوصول إلى اتفـاق على أهدافـه التعليمية» أن محتوى هذا الاتفـاق يجب أن يأخذ الصورة التي تفترضها غوتمان[71]. فهي تسـتنتج من ذلك سأن «التعليم السياسـي» (وهـو غرس القيم والمعرفـة والمهارات اللازمة للمشـاركة السياسـية) له أسبقية أخلاقية على الأغراض الأخرى للتعليم العام في المجتمعـات الديموقراطية»[72]. ولكني لا أفهم لماذا تسـتنتج هي ذلك؛ لماذا يجب ألا تكون نتيجة التشـاور الديموقراطي هي - على السـواء - التصديـق على ادعاء ديوي بأن المجتمـع يجب أن يعمل على تحقيق ما يرغب أفضل وأحكم أولياء الأمور في تحقيقه لأولادهم؟ وسـوف يكون انعـكاس ذلك عندئذ - إذا كنت محقا فـي وصف طبيعة ذلك الانعكاس - هـو ضرورة حصول الأطفال علـى تعليم يمكنهم من النجاح في الحياة العملية، ومن العيش عيشـا مرضيا من خـلال تعريفهم بالفنون والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

لا بـد أننا قد لاحظنا في التقديم العام لمضمون التعليم الذي تفرضه الدولة أن غوتمان أضافت إليه القدرة على «الاختيار بين مفاهيم الخير». وتفسير ذلك هو أنها تعتقد أن ذلك يعد أحد الشروط المسبقة للمواطنة الديموقراطية. غير أن هذا الادعاء يبدو غير مقبول تماما بالنسبة إليّ (وهو ما سأذكره في القسم التالي من هذا الفصل). فإذا كان ذلك يعد أصلا هدفا من أهداف التعليم فإنه هدف يتعلق بالاتجاه الأبوي للدولة؛ إن جوتمان تحاول على ما يبدو لي أن تقدم هذا الهدف باعتباره جزءا لا يتجزأ من «التربية المدنية» بوصفها هدفا. ونجد من وجهة نظر أبوية ضيقة أن هناك الكثير مما يجب أن يقال حول وجهة النظر التي ترى أن التعليم يجب أن يكون «مُيسِّرا للاستقلال الذاتي»، وهو مصطلح قدمه هاري برايوس. ويجب التفريق بين هذا المفهوم والفكرة التي رفضناها في الفصل الرابع والتي تقول إن أي صورة من صور الليبرالية التي ترفض «التنوع» باعتباره هدفا تسعى الدولة بإجراءاتها إلى تحقيقه لا بد أن تنسب إلى الدول واجب تعزيز الاستقلال الذاتي. ويجادل برايوس قائلا إن التعليم الذي ييسر الاستقلال الذاتي «لا يحاول ضمان قيام الطلبة بتوظيف الاستقلال الذاتي في حياتهم، تماما مثلما لا تهدف دروس اللغة اللاتينية إلى ضمان قيام الطلبة بتوظيف تلك اللغة في حياتهم، فهذا التعليم يهدف بالأحرى إلى تمكينهم من العيش باستقلالية إذا أرادوا ذلك»[73]. ويعد برايوس (وهو بريطاني الجنسية على الرغم من استقراره في إحدى الجامعات الأمريكية) من أنصار التوجه الأبوي للدولة الذين لا يعرفون الخجل؛ «وتبدأ حجته بالالتزام الواقع على كاهل البالغين تجاه من سيكونون بالغين في المستقبل، ويتمثل في التزامهم بتوفير نوعية معينة من الفرص لهم تمكنهم من الحياة حياة كريمة»[74]. ويرجع الإغراء الذي تنطوي عليه هذه الفكرة إلى أنها لا تشدد على غرس نوع محدد من الدوافع وإنما تشدد فقط على توفير نوعية معينة من القدرات. ومن الصعب بالفعل تصور كيف أن التعليم من أجل الحياة - كما أفهمه أنا - لن يؤدي إلى ظهور قدرة على الاستقلال الذاتي كنتيجة ثانوية له. إن التعرف على أعظم إنجازات الروح البشرية لا بد أن يتضمن تقديرا من نوع ما للتفكير المنطقي والعلمي

وإدراك أن جميع القضايا العظيمة يدور حولها عدد متنوع من الآراء التي كان يؤمن بها أناس أذكياء ومثقفون. كما أن التعليم وفقا لما قالته مارثا ناسباوم لا بد أن يعني أكثر من مجرد الاستيعاب السلبي للمادة العلمية[75]، فلا يمكن للشخص معرفة شيء ما إلا إذا كان في مقدوره التفكير فيه، وهذا يتطلب قدرة معينة على التفكير الذاتي.

من سوء الحظ أنه ليس من الواضح تماما ما إذا كان التعليم الذي يهدف إلى تعزيز أو تيسير الاستقلال الذاتي لا بد أن يتضمن كنتيجة ثانوية التعريف الواقعي بالعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، حيث إننا نجد وفقا للمفهوم الشائع جدا عن الاستقلال الذاتي أن هذا النوع من التعليم يدعو إلى تحفيز الأطفال على التعبير عن مشاعرهم تجاه شيء ما، سواء كانت تلك المشاعر لها أي أسس مقبولة في الواقع أم لا. ومن المحتمل أن يُنظر إلى الدراسة الشاملة لنص من النصوص أو الإتقان المُجهِد لمجموعة من النظريات العلمية على أنه يقيد العفوية وبالتالي لا يتفق مع الاستقلال الذاتي. بل إن بعض المدرسين يعتقدون أن تصحيح هجاء الأطفال أو قواعد اللغة عندهم يعد خطأ لأنه يمثل قمعا شديدا. وتتمثل هذه الصورة الحمقاء من طرق التدريس في كتاب حديث يقوم مؤلفه «بوضع فارق مميز بين الفهم و«المعرفة المجردة»»، «فلا بد أن يقل الوقت المستخدم في تعريف كلمات مثل (القومية) ويزيد الوقت المستخدم في مناقشة الحال التي كان العالم سيؤول إليها لو لم تكن هناك دول»[76]. وهذا المقترح يعني أنه يجب حرمان الأطفال من فرصة التعرف على ظاهرة مهمة بطريقة يمكن أن تعزز التفكير التحليلي، فيجب بدلا من ذلك حث هؤلاء الأطفال على الاشتراك في«مناقشة» غير واعية حول مسألة لا تلقى اهتماما كبيرا. ويتساءل جيمس تروب في إحدى مقالاته النقدية قائلا: «ولكن ألا يؤدي ذلك إلى تحفيز الطلبة بمعنى زائف للكفاءة، والحث على ذلك النوع من الثقة بالنفس الذي يرهق كاهلنا اليوم؟»[77]. إن ما يميز الأشخاص الذين حصلوا على مستوى تعليمي جيد هو قدرتهم على إدراك متى لا يكون لديهم أساس منطقي ملائم لاعتناق وجهة نظر معينة حول موضوع معين. وهذا الهدف الأساسي للتعليم يتعرض للإفساد بسبب فكرة أنه من الممكن التوصل إلى «فهم ما» من دون أن يستند هذا الفهم إلى أساس معرفي.

6 - المصالح المجتمعية في التعليم

لقد ركزت حتى الآن على ما يجب أن تقوم المدارس بتدريسه مادامت تهتم بتحقيق مصلحة تلاميذها. وحان الوقت الآن للنظر إلى التعليم من وجهة نظر المجتمع الذي توجد به تلك المدارس. ولا أحتاج إلى التوسع في النقطة المتمثلة في وجود مصالح مجتمعية وكذلك أبوية للدولة في التعليم الوظيفي. كما أن هناك مصلحة مجتمعية وأبوية في جعل المدارس تمارس دورا فعالا في تقليل عدد حالات الحمل بين المراهقات ومنع انتشار الأيدز وغيره من الأمراض التي تنتقل من خلال ممارسة الجنس. وتورد أمي غوتمان على لسان رئيس «وحدة مكافحة الإساءة للأطفال» في ولاية نيو أورليانز الأمريكية ما يلي: «إن المشكلة في حالة الأمهات المراهقات تتعلق أساسا بمسألة الانتهاك الجسدي والإهمال، إذ إنهن لا يمتلكن مهارات تربية الأطفال، ولا يمتلكن الموارد، ولا يعرفن كيف يحصلن على هذه الموارد»[78]. وهذه مصالح اجتماعية شديدة الحيوية بحيث لا يجوز السماح للوالدين بسحب أولادهم من المدارس قبل تعلم هذا الجزء من المنهج استنادا إلى اعتراضات دينية أو ثقافية، كما لا يجوز السماح للمدارس المفردة أو المناطق التعليمية بالانسحاب، فالمصالح المهددة بالخطر هنا تعد مهمة إلى أبعد الحدود بحيث لا يجوز ترك القرارات حول ما يجب تدريسه لمثل هؤلاء المسؤولين عن «المنطقة التعليمية المجتمعية رقم (24)» في مدينة نيويورك الذين حظروا إعطاء معلومات إرشادية حول مرض الايدز وقاموا «جوهريا بحظر التربية الجنسية من خلال منع المدرسين من استخدام كلمات مثل الإجهاض أو الاستمناء باليد أو الميول الجنسية المثلية أو الواقي الذكري»[79] .

أود الآن أن أتطرق مرة أخرى إلى القضايا التي طرحتها في القسم الرابع من هذا الفصل حول التعليم ثنائي اللغة / ثنائي الثقافة، وأتساءل حول الكيفية التي تظهر بها هذه القضايا عند النظر إليها من وجهة نظر المجتمع الذي يتم فيه هذا النوع من التعليم. إننا نجد من هذا المنظور أنه لا شك في أن هذا التعليم المدعو ثنائي اللغة يجب إدانته إذا لم ينجح في إكساب الطلاب معرفة عامة بالقراءة

والكتابة وكذلك الفصاحة في اللغة الإنجليزية، وأنه يجب نبذ التعليم الثقافي إذا كان المقصود منه أن يكون منهجا مختلفا يتعلمه على وجه الحصر فعليا الأطفال الناطقين بالإسبانية، أو إذا تبين ذلك في الواقع العملي. ومن بين الأسباب الواضحة لذلك أن الجميع لهم مصلحة في تعليم الجيل الصاعد بحيث يكون قادرا على الحصول على وظيفة، وأن عدد الوظائف في الولايات المتحدة (خارج مدينة ميامي) المتاحة لمن لا يعرفون القراءة والكتابة بالإنجليزية ولا يتمتعون بالفصاحة فيها عدد محدود بالفعل، كما أنه يزيد احتمال قيام أصحاب الأعمال بمنح الوظائف للمتقدمين لها ممن درسوا المنهج المعياري عن احتمال منحهم تلك الوظائف للمتقدمين ممن درسوا أحد البرامج الدراسية ذات التوجه العرقي الخاص.

وهناك سبب آخر للقول بأن هناك مصلحة اجتماعية شاملة في وجود تعليم متكامل باللغة الإنجليزية في ظل منهج مشترك. وهذا سبب سياسي؛ فالدولة الواحدة قد تحتوي على أكثر من جماعة لغوية لأن هذه الدولة نشأت بطريقة تجعلها تخترق أحد الحواجز اللغوية التاريخية (أو أكثر من حاجز واحد)، أو لأن المجتمعات المحلية من السكان الأصليين تم اجتياحها وليس استيعابها. ونجد في جميع هذه الحالات أن فرض لغة واحدة بالقوة باعتبارها الوسيلة العامة الوحيدة للتواصل سيكون قمعيا بوضوح كما سيكون بمنزلة انتهاك للمعاهدات الدولية. وبالتالي لا بد من قبول حقوق معينة للجماعات؛ فالجماعات اللغوية المختلفة لها حق مشروع في تسيير حياتها الجماعية بلغتها الخاصة. غير أن ما يجب الاعتراف به هو أن هذا النوع من الإجراءات له تأثيرات عكسية في طريقة عمل الأنظمة الديموقراطية.

فإذا كانت إحدى الجماعات اللغوية تمثل أقلية بسيطة، فمن المحتمل تماما أن يتم استبعادها من خطاب الأغلبية وبالتالي تهميشها. وحتى في الدول التي تعترف بجميع الجماعات اللغوية كما في سويسرا وبلجيكا وكندا، عادة ما تقوم الجماعات اللغوية بحوارات موازية تقتصر عموما على أفرادها. والنتيجة المدمرة لذلك تتجلى حاليا في بلجيكا وكندا، فحتى

لو بقيت هذه الدول باعتبارها دولا موحدة فإن الثمن هو تدهور الدولة حيث إن جميع مهام الحكم التي يمكن لها تخويلها غير موجودة لديها أصلا. وهكذا فقد نجح إقليم كويبك بالفعل في الانسحاب من المؤسسات والأنظمة (مثل التأمينات الاجتماعية) التي تنتشر في جميع أنحاء كندا، كما يقف في طريق أي تحركات تهدف إلى زيادة مركزية بعض الأمور مثل التعليم العالي والبيئة والتي كان يمكن لبقية مناطق كندا تشريعها لو لم يكن إقليم كيبيك موجودا[80]. ودوما ما كانت سويسرا تحكمها حكومة فدرالية ضعيفة تتخذ قراراتها بالإجماع؛ وتوجد الحياة السياسية على حقيقتها في المقاطعات. ومن الأهمية بمكان أن الجانب الأعظم من المقاطعات يتحدث إما الفرنسية أو الألمانية، وبالتالي يأخذ الخطاب السياسي مجراه بلغة واحدة. ونجد في بلجيكا أن «كل المؤسسات الكبرى تقريبا... إما تتقسم إلى مؤسسات تتحدث الفلمنكية ومؤسسات مطابقة تتحدث الفرنسية أو تتألف من اتحاد كونفدرالي هش من الجماعتين... والنتيجة هي عدم وجود ضغط ولا مساحة من أجل الوصول للحلول الوسط إلا في المؤسسات المركزية للحكومة وخاصة في مجلس الوزراء»[81].

تمثل بلجيكا، في بعض النواحي، صورة مصغرة من الاتحاد الأوروبي الذي عادة ما يتهم بوجود «عيب في نظامه الديموقراطي». وهذه التهمة محتملة بالتأكيد إذا نظرنا إلى نموذج نظام الحكم الديموقراطي على أنه يحتوي على خطاب واحد شامل يؤدي إلى «رأي عام» موحد؛ وموحد لا تعني أن الجميع يفكرون بالطريقة نفسها، بل تعني أن الجميع يدركون ما يفكر فيه غيرهم ويأخذونه في الحسبان. وأنا أرى أن هذا النموذج غير قابل للتطبيق بصفة عامة على الاتحاد الأوروبي حاليا وفي المستقبل القريب، فحتى لو استمر داخل دول الاتحاد الأوروبي النزوع إلى زيادة نشر تعليم اللغة الإنجليزية حتى تصبح لغة عالمية فإن معظم الناس سيواصلون قراءة الجرائد ومشاهدة التلفاز بلغتهم المحلية، وبالتالي ستستمر أشكال الخطاب القومي المتوازية، ولن تكف الحكومات عن القيام بما هو متوقع منها من اتباع سياسات داخل الاتحاد الأوروبي تم الاتفاق عليها من خلال السياسة القومية.

هذه الأمثلة جميعا تشير إلى أن الجماعات السياسية لا بد أن تكون جماعات لغوية لأن السياسة (بأحد المعاني) تتشكل لغويا. فمن الممكن التفاوض عبر الحواجز اللغوية، ولكن لا يمكن التشاور معا حول طريقة تسيير حياتنا المشتركة إلا إذا كانت لنا لغة واحدة. وعندما توجد الجماعات التاريخية ذات الأصل اللغوي بالفعل فلا يوجد بديل مقبول عوضا عن الاعتراف بتلك الجماعات على أنها جماعات سياسية أيضا، في المناطق التي يحتلون فيها مناطق جغرافية متقاربة على الأقل (وتعد إعادة تقسيم الولايات الهندية وفقا لمعايير لغوية منذ الاستقلال الذاتي مثالا آخر على الضغوط المؤثرة التي لا تلين). غير أنه يتضح أن الدول التي تشكل جماعة لغوية واحدة لديها أسباب قوية تجعلها تعوق قيام جماعات لغوية قائمة بذاتها داخل أراضيها.

بيد أن التعارض بين هذين النموذجين من السياسة الديموقراطية - نموذج يرى أن هذه السياسة هي عملية تحقيق للمصالح تقوم بها النخبة وتتحدد في إطار الجماعات اللغوية، ونموذج يرى أنها بمنزلة عالم متفرد من عوالم الخطاب - ظهر في المحكمة العليا الأمريكية في قضية «كاتزنباخ ضد مورغان». وكانت المشكلة في هذه القضية تتمثل في السؤال عما إذا كان يمكن للكونغرس سن قانون يشترط «ألا يحرم أي شخص يكمل الفرقة السادسة في أي «مدرسة تحمل العلم الأمريكي» من الحق في التصويت لأنه لا يجيد القراءة والكتابة بالإنجليزية»[82]. وعلق كينت غرينوالت على ذلك بأن هذا القانون الفدرالي سيؤدي إلى منح «كثير من أبناء بورتوريكو الحق في التصويت في ولاية نيويورك، على الرغم من أن تلك الولاية تشترط معرفة القراءة والكتابة بالإنجليزية من أجل التصويت»[83]. وقالت المحكمة إن الكونغرس يمكنه شرعيا أن يفرض على ولاية نيويورك حق من لا يجيدون القراءة والكتابة بالإنجليزية في التصويت، لأنه من الممكن أن يكون لدى الكونغرس سبب يستند إلى حقائق يجعله يرى أن ذلك ضروري من أجل تطبيق «الحماية القانونية المتساوية» على جميع المواطنين. وهكذا كتب القاضي برنان إلى المحكمة يقول إن «الاستنتاجات التي تستند إلى حقائق والتي يحتمل أن يكون الكونغرس قد توصل إليها «هي أنه» من الممكن أن

يكون الناخبون قادرين على الحصول على معلومات كافية من خلال الجرائد والراديو والتلفاز الناطقة بالإسبانية»[84]. وهذا يعطي الانطباع بأن وسائل الإعلام تمدنا فقط «بالمعلومات» التي يقوم كل ناخب تلقائيا بمعالجتها من أجل التوصل إلى قرارات حول السياسة. بيد أن جميع الأخبار تعد خليطا من الحقائق والتفسيرات والتقييمات، وهذه الأخبار لها قيمة نسبية فيما يتعلق باهتمامات المتلقي. ونجد من الناحية العملية بالتالي أن القول إن دفقا من الأخبار بالإسبانية يكفي لتمكين الناس من التصويت في الولايات المتحدة يعني التصديق على نموذج «الخطاب الموازي» باعتباره نموذجا ملائما.

وتلخيصا لما توصلنا إليه حتى الآن نقول: إن إبقاء التنوع اللغوي يؤدي إلى الحكم على الأجيال المتتالية بالحصول على وظائف لا يمكن الترقي فيها (أو عدم الحصول على وظائف أصلا) وحرمانهم من القدرة على المشاركة في الشؤون العامة إلا باعتبارهم مقترعين يتم استغلالهم من أجل تحقيق مصالح سياسية طائفية، إلا في المناطق التي تتمتع فيها كل جماعة لغوية بنظام اقتصادي ونظام سياسي كاملين داخل إحدى الدول (كما في بلجيكا وسويسرا وكندا)، كما أن لبقية المجتمع مصلحة مشروعة مباشرة في تجنب هذه النتيجة، وهي ليست مصلحة تتعلق بالتوجه الأبوي للدولة فقط، إذ إن المجتمع له مصلحة شرعية في إكساب مواطنيه القدرة على أن يكونوا منتجين اقتصاديا، وإعدادهم بحيث يشاركون في السياسة القومية لهذا المجتمع بصفتهم مشاركين في خطاب قومي واحد. والدول الديموقراطية التي لا يزال أمامها مستقبل واعد لها مبرراتها التي تجعلها تسير في الطريق الذي يؤدي إلى وجود نظام سياسي متجانس لغويا، والنظام التعليمي يمثل أهمية حيوية في هذا الطريق؛ ويمكن شرعيا اشتراط أن يكون الأطفال فصحاء في اللغة السائدة لنظام الحكم والنظام الاقتصادي سواء التحق هؤلاء الأطفال بالمدارس التي تديرها الحكومة أو المدارس التي يديرها القطاع الخاص أو لم يلتحقوا بالمدارس أصلا.

ولكن هل هناك أي مطالب أخرى يمكن التقدم بها - على نحو مشروع - لضمان قدرة الجيل التالي على القيام بدوره في مساندة الأنظمة السياسية الديموقراطية؟ إني لأميل، على خلاف معظم فلاسفة

السياسة الأمريكيين الذين كتبوا عن هذا الموضوع، إلى الاعتقاد بأنه إذا كان بإمكان الدولة التيقن من أن جميع الأطفال تلقوا تعليما سليما من ناحية وجهة النظر الأبوية للدولة فإنها تكون قد قامت بكل ما تحتاج إلى القيام به أو يجب عليها القيام به. وهكذا إذا كنا نريد جمهور ناخبين لا يصدق الأكاذيب والمغالطات وعنده استعداد وقدرة على الاقتراع بتعقل فإن هذا يمكن تحقيقه من خلال التعليم الجيد الذي لا يحتاج إلى الانحراف عن الطريقة التي يتبعها للقيام بذلك. وبالمثل إذا كنا نريد من المواطنين المشاركة الفعالة في السياسة فإن ما يحتاجون إليه هو المهارات التي يمدها بهم التعليم الجيد تلقائيا؛ وتتمثل هذه المهارات في القدرة على اكتساب المعلومات واستخدامها والقدرة على تقديم حجة واضحة، كتابيا وشفهيا معا. وهذه قدرات يمكن إكسابها لأي طفل يتمتع بذكاء طبيعي، بيد أنها تستلزم تعليما نظاميا بل وتستلزم قدرا من التمرين، وهو ما يشهد عليه الفصاحة والوضوح الكبيرين اللذان يتمتع بهما عادة خريجو المدارس الحكومية الفرنسية.

ولذلك فإني لا أعتقد أننا بحاجة إلى أن نفعل أي شيء لمساندة «التعليم السياسي» من النوعية التي تؤيدها آمي غوتمان، إذ من الممكن تحقيق ذلك - إذا كنت محقا - باعتباره نتيجة ثانوية للتعليم الذي يهدف إلى الحياة الكريمة. غير أنني متشكك في صحة العكس. أي أن «التعليم السياسي» لا يحتمل في رأيي أن يفي بالمعايير الخاصة بالتوجه الأبوي للدولة والتي قدمتها في القسمين السابقين من هذا الفصل. وتقول غوتمان إن «التعليم السياسي» له أسبقية أخلاقية على الأغراض الأخرى للتعليم العام في المجتمعات الديموقراطية»[85]. ويتمثل هذا التعليم في غرس القيم والمعرفة والمهارات اللازمة للمشاركة السياسية. ومن بين الاستنتاجات التي تتوصل إليها أن «مظاهر عدم المساواة في توزيع المتطلبات التعليمية يمكن أن يكون لها مبرر في حالة واحدة فقط وهي ألا تؤدي تلك المظاهر إلى حرمان أي طفل من القدرة على المشاركة الفعالة في العملية الديموقراطية»[86]. بل إنها لا تطالب بالتعليم الوظيفي فوق الحد الأدنى؛ فلا يجب انتقاد المدارس إذا «لم

تتـــح للأطفال ذوي المواهب المتســـاوية فرصة متكافئة لكســـب الدخل نفســـه أو الالتحاق بالمهن الاحترافية» ولكـــن فقط إذا «لم توفر لجميع الأطفال – الذين يمكن تعليمهم – تعليما يؤهلهم للاستفادة من مكانتهم السياسية كمواطنين»[87].

لم تكن الطبعة الأولى من كتاب غوتمان الموسوم «التعليم الديموقراطي» تحتوي على تفاصيل حول ما يتطلبه «التعليم السياسـي»، ولكنها تضيف في خاتمة الطبعة الثانية «جزءا مدنيا بسيطا» يطول فيه الوعظ ويقل فيه ما يتعلق بالتعليم من أجل الحياة تماما كما كنا نخشى:

> إن ما يشترطه التعليم الديموقراطي باعتباره تعليما مدنيا قيما [يتألف من] ليس فقط تدريس أساسيات التعليم الثلاثة وهي القراءة والكتابة والحســـاب وإنما أيضا التســـامح وعدم التمييز الدينيين، وعـــدم التمييز العنصري والنوعي، واحترام الحقـــوق الفردية والقوانين الشـــرعية، والقـــدرة على التعبير عن معتقدات المرء التي يمكن الدفاع عنها علانية والشـــجاعة للدفاع عنها، والقدرة على التشاور مع الآخرين وبالتالي التمتع بعقل متفتح حيال القضايا السياسية، والقدرة على تقييم أداء أصحاب المناصب[88].

يمكننـــا بطبيعة الحال القول إن تحقيق هذه الأهداف (على الرغم من عدم معقولية تحقيقها) يســـتلزم تعليما كاملا في مجال العلوم الإنســـانية والعلوم الطبيعية، وترى ناسباوم ذلك أيضا. بيد أن الإشارة إلى الأساسيات الثلاثـــة للتعليم بالإضافة إلى عدم المبالاة بتكافـــؤ الفرص التعليمية التي ذكرناها من قبل يجعل هذا التفسير متكلفا.

كما أنه يمكننا ملاحظة أن غوتمان تعتقد أن التعليم السياســـي الذي تؤيـــده يتعارض بالفعل مع التحصيل الدراســـي، فهي تقول إن هذا التعليم يتطلب أن تمارس المدارس نفسها ديموقراطية المشاركة؛ وهي تقول في كتابها إنه «حتى عندما تهدد المشـــاركة الطلابية بإيجاد مســـتوى ما من الفوضى داخـــل المدارس، يمكن الدفاع عن ذلك اســـتنادا إلى أســـس ديموقراطية بأنه ضروري لغرس المهارات السياسية والالتزامات الاجتماعية»[89]. غير

أنني أراهن على أن البالغين الذين تلقوا تعليما جيدا وفقا للمعايير التي حددتها سيكونون عند الضرورة أكثر فاعلية من الناحية السياسية من الذين التحقوا بمدارس غير منظمة خصص فيها مقدار كبير من الوقت «للمشاركة الطلابية». وقد قال سيدني ويب ذات مرة إنه لا يعبأ بما يحدث في اجتماع إحدى اللجان مادام عليه كتابة محضر الجلسة، فما هي نوعية المدارس التي من المحتمل أكثر من غيرها أن تخرِّج شخصا يكتب محضر الجلسة؟ وأي نوع من المدارس يحتمل أن تخرج أكثر من غيرها الأشخاص الذين يمكنهم تنظيم الحقائق والحجج بوضوح في أحد الاجتماعات العامة؟ إنني أرى أن المدارس التي تعتمد على «المشاركة» من المحتمل أن تخرج ذلك النوع من الطلبة الذين يتمتعون «بالثقة الجوفاء بالنفس» - التي ينتقدها جيمس تروب - على حساب المهارات الملموسة التي نحتاج إليها بالفعل من أجل المشاركة السياسية الفعالة.

هناك بالطبع كثير من الأهداف الأخرى «للتعليم السياسي» بالإضافة إلى إعداد الأشخاص من أجل القيام بدور فعال في السياسة الديموقراطية، فمن بين مظاهر الجذب الكبيرة للتعليم الجماهيري بالنسبة للحكام بدءا من القرن التاسع عشر وحتى الآن أن هذا التعليم يمكن تحويله إلى أحد أدوات الدعاية الحكومية، فمن الممكن أن يلقن الأطفال منذ نعومة أظفارهم في المدارس الأساطير التاريخية التي تمجد الشعب وتظهر غيره من الشعوب في صورة شياطين؛ ويمكن تلقينهم قصصا حول الأعمال البطولية المتعلقة بالتضحية بالنفس من أجل الشعب وتشجيعهم على محاكاتها؛ ويمكن تشريبهم بمعتقدات حول النظام السياسي الرائع والمتفرد الذي يعيشون تحت ظله والسمات المقدسة لحكامهم. ومن بين أكثر الأمثلة التي يرثى لها تلك الأنظمة غير الديموقراطية في الدول التي تتمتع بتنمية تكفي لوجود أنظمة تعليمية جماهيرية مركزية خاضعة لتحكم الدولة؛ فقد اتفق الفاشيون والشيوعيون والقوميون عن طيب خاطر - حتى وإن لم يكونوا قد اتفقوا في أي شيء آخر - في تقديم هذا النوع من «التعليم السياسي» بحماس كبير. بيد أن هذه الظاهرة نفسها ليست غائبة عن المجتمعات الديموقراطية، وإن يكن بدرجة أخف.

«لقد كان كثير من المواطنين في العقود الأولى من هذا القرن ... ينظرون إلى الهجرة على أنها تحدٍ مخيف للديمقراطية، وكانوا يطالبون بخضوع المدارس للتغيير من أجل «أمركة» مواطني المستقبل هؤلاء»[90]، ويجب أن نعرف في هذا السياق أنه في الفترة ما بين الثمانينيات من القرن التاسع عشر والعشرينيات من القرن العشرين استقبلت الولايات المتحدة مهاجرين من عدد من الدول أكبر بكثير من عدد الدول التي استقبلت كندا أو استراليا أو نيوزيلندا مهاجرين منها، وكان معظم تلك الدول التي أتى المهاجرون منها إلى الولايات المتحدة لا تتمتع بأي من أعراف الحرية الفردية أو أنظمة الحكم النيابية؛ وكان معظم المهاجرين إلى كندا وأستراليا ونيوزيلندا حتى الستينيات من القرن العشرين يأتون من انجلترا وأسكتلندا وإيرلندا بنسب متفاوتة. وإننا لنجد حتى في يومنا هذا أن هناك وجهة نظر شائعة ترى أن الحفاظ على استمرارية نظام الحكم يعد مهمة رئيسية للمدارس. وخلال إحدى الدراسات المسحية «كان 70 في المائة - من الخاضعين للدراسة - على استعداد لأن يدرسوا للطلبة صراحة أن الديموقراطية هي أفضل أنظمة الحكم»[91]. كما أننا نجد أيضا بين أوساط فلاسفة السياسة الأمريكيين التأكيد نفسه على المحافظة على استمرارية نظام الحكم؛ وإن اختلف كل مُنَظِّر عن الآخر في تحديد طبيعة النظام الذي سيتم إيجاده ثانية من أجل الحفاظ على تلك الاستمرارية، ويرجع ذلك الاختلاف إلى طريقة نظر كل منهم إلى جوهر نظام الحكم. وترى آمي غوتمان أن النقطة المحورية هي إعداد مواطني المستقبل من أجل المشاركة السياسية كما رأينا. ولعلنا نذكر مما جاء في الفصل الرابع أن وليام غالستون ينظر إلى الولايات المتحدة على أنها مجتمع يتم تحقيق قيمة التنوع فيه من خلال السياسات العامة. غير أنه يوازن قوى الطرد التي من المحتمل أن تتسبب فيها تلك النظرة، من خلال وضع عبء ثقيل على كاهل المدارس، وهو غرس المشاعر الوطنية والولاء للمؤسسات السياسية للدولة داخل الأطفال. وهكذا يُفترض أن تقوم المدارس بغرس

«الشجاعة» باعتبارها «الاستعداد للنضال بل والموت دفاعا عن الوطن»، وكذلك «القــدرة المتطورة على فهم وقبول المبادئ الأساســية للمجتمع والتصرف وفقا لها»[92].

وهناك اعتراضان على «التعليم السياسي» من هذا النوع، أحدهما أخلاقــي والآخر عملــي. وقد عبر هــاري برايوس خيــر تعبير عن الاعتراض الأخلاقي؛ فالديموقراطيــة الليبرالية تختلف عن أي نوع آخر من أنظمة الحكم في أنها تعتمد في شرعيتها على الموافقة. بيد أن هذه الموافقة تعد ذات طبيعة فاســدة إذا خططت الدولة للحصول عليها من خلال النظام التعليمي فقط. وغالستون ـ كما يشير برايوس ـ يقول بوضــوح تام إن المعاييــر الليبرالية الديموقراطيــة للشــرعية لا يمكــن الوفاء بها وإنه لا بد على المدارس أن تســد تلك الفجوة من خلال الدعاية:

> لــن يعتنق إلا عــدد قليل مــن الأفــراد الالتزامات الأساســية للمجتمــع الليبرالي من خلال الاســتقصاء المنطقــي إذا تمت تربيــة الأطفال بحيــث يتقبلون هذه الالتزامــات باعتبارها صحيحة وملزمــة؛ ولا بد من أن تمثل هــذه الطريقة علمــا تربويا يتســم بالبلاغة أكثر بكثير مــن المنطق، فنجد على ســبيل المثال أن الأبحاث التاريخية الدقيقة سوف تثبت بكل تأكيد الأقوال المعقدة التــي يقولها «أنصار مراجعة التاريخ» عن الشــخصيات الرئيســية في التاريخ الأمريكي. غيــر أن التعليم المدني يتطلــب تاريخا أكثر نبلا يعبــر عن الأخلاق والقيم، فهو بمثابــة مدفن للأبطــال الذين يضفون الشــرعية على المؤسسات الرئيسية ويستحقون التقليد»[93].

ونجــد هكذا وفقا لمــا يقولــه برايــوس أن «التربويين الذين يتحدث عنهم غالستون لا يهدفون فقط إلى غرس مواطنة تراعي رغبات الآخرين مراعاة غير مقبولة، وإنما أيضا تشــمل الطريقة

التي يتبعونها لإضلال مواطني المستقبل بانتظام وإقامة حواجز خطيرة أمام الموافقة النقدية والمستنيرة التي تطمح إلى تحقيقها الشرعية الليبرالية»(94).

والحجة التي يستند إليها غالستون لتبرير القيام بتعديل الأساطير على شاكلة أسطورة واشنطن وشجرة الكرز، تتمثل في أنه لا يوجد بديل لذلك من أجل الإبقاء على الديموقراطية الليبرالية: «فمن غير الواقعي اعتقاد أن عددا غير قليل من المواطنين البالغين في المجتمعات الليبرالية سوف ينفلتون من الالتزام المدني الذي ينتج عن هذا النوع من طرق التدريس»(95). ولو صح ذلك لكان من الصعب معرفة السبب في ضرورة النظر إلى الديموقراطية الليبرالية باعتبارها تستحق الدفاع عنها على أي حال مادام تبريرها يفترض مسبقا - بكل تأكيد - زيف المفاهيم التي تؤيد حكومة الصفوة على شاكلة مفهوم غالستون. ولكن من حسن الحظ أنني لا أرى أي سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن قدرات المواطنين العاديين محدودة إلى الحد الذي يدعيه غالستون، فلا تخفى عن أحد المميزات المترتبة على العيش في دولة قامت بترسيخ الحرية في ظل القانون، وتكون الحكومة فيها مسؤولة مسؤولية تامة أمام الشعب. وأي شخص يقرأ الصحف أو يشاهد الأخبار على التلفاز تتاح له فرص كبيرة لإدراك هذه المميزات عندما يرى صورة الحياة في البلدان التي لا تتمتع بتلك الفوائد.

وهناك حجة ثانية أكثر عملية ضد إلزام المدارس في المجتمعات الديموقراطية الليبرالية بمهمة الشروع في التلقين السياسي العلني. وهذه الحجة تتمثل ببساطة في أن هذا يؤدي إلى تسييس التعليم بطريقة ضارة بل ويحتمل أن تكون مدمرة. وقد شددت خلال هذا الفصل على أن هناك مصلحة عامة كبيرة في التعليم. ولكن ما لم يتم تحديد تلك المصلحة بعناية، فإن الصراعات حول التوجهات المستقبلية للمجتمع، والتي ينبغي أن تنشأ داخل الأحزاب السياسية وبين الأحزاب بعضها وبعض، سوف تمزق المدارس - بل والجامعات، فإذا كان قد تم لمرة قبول إمكانية التلاعب بتدريس التاريخ لأغراض سياسية خفية، فإن ما نتج عن

ذلك هو في الواقع لعبة صفرية يمكن لأي عدد أن يلعبها؛ فنسخة التاريخ البوليانية (*) التي يفضلها غالستون، على سبيل المثال، تظل عرضة للمعارضة التامة، لكونها تترك واحدا من المحافظين المتفاخرين - وهو بيتر سالينز - يشكو من وصفها كولومبس ورجاله بأنهم كانوا مذنبين بجرائم الإبادة الجماعية على الرغم من أنه يقر بأنهم قتلوا الكثيرين كما فتكت الأمراض التي جلبوها معهم بأناس أكثر. ووفقا له، فإن

> نزعة المراجعة متعددة الثقافات في المدارس تستنكر أيضا الدستور الأميركي، فضلا عن كونها تنتقص من زعماء أميركا السياسيين والمدنيين والتوسع غربا والتقدم التكنولوجي، والسياسة الخارجية والتعاقدات العسكرية... حيث يتم تعليم تلاميذ المدارس.
>
> إن أندرو جاكسون (**) قد تسبب في رحلة الدموع لقبيلة شيروكي، وأن جورج واشنطن لم يكن سوى أحد ملاك العبيد الأغنياء [96].

والمشكلة في هذا، وفق ما يرى سالينز، هي أن «أنه يسلب من أطفالنا - بل ومن جيل كامل قادم من الأمريكيين - أثمن حقوق بكوريتهم: ألا وهو حق الفخر المبرر بالفكرة الأمريكية والمسار المستنير والمثالي - في مجمله - الذي تتسم به السياسات الأمريكية الداخلية والخارجية» [97]، وفي نهاية هذا الطريق نجد حروب التاريخ في ولايتي أوكلاند ونيويورك، حيث تركت أولاهما مدارسها بلا كتب مدرسية لمادة التاريخ لمدة عام [98].

(*) كلمة بوليانا (Pollyanna) كلمة تم نحتها في بدايات القرن العشرين في اللغة الإنجليزية، وهي تعني - على وجه التقريب - الإفراط في التفاؤل مهما بلغ سوء الظروف المحيطة. ويستخدمها المؤلف في هذا السياق للإشارة إلى رغبة بيتر سالينز في عدم وصف كولومبس بوصف سيئ لشعوره بأنه كان صالحا بالرغم من البلايا التي فعلها بمواطني أمريكا الأصليين [المترجم].

(**) أندرو جاكسون (1767 - 1845)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية السابع. كان الحاكم العسكري لفلوريدا العام 1821، وقائد القوات الأميركية في معركة نيو أورليانز العام 1815، اشتهرت عنه الصرامة، وبعد الحرب درس القانون. في العام 1788 أصبح محاميا في الجزء الشمالي الغربي من ولاية كارولينا الشمالية، وفاز بشعبية كبيرة وانتخب في مجلس الشيوخ في سن الـ 30 وشارك بصفة عامة في حرب 1812، حيث هزم القوات البريطانية. أصبح لاحقا بطلا قوميا، كما شارك في الحرب التي أدت إلى شراء ولاية فلوريدا في العام 1819 وأصبح أول حاكم للدولة هناك. كان أول رئيس أمريكي ينفذ خطة إعادة توطين القبائل السكان الأصليين (ومنها قبيلة شيروكي) في مواطن جديدة، وهي الرحلات التي تسببت في هلاك الآلاف منهم في الطريق [المترجم].

وأنا أرى أن هناك خمس طرق لوضع تسييس المناهج الدراسية تحت السيطرة، وأولى هذه الطرق هي ضرورة أن يقبل جميع الأطراف أن الحقيقة ينبغي أن تكون هي القيمة المسيطرة، أي تكون قيمة تنسخ أي هدف مرغوب فيه قد يكمن وراء اقتراح تعليم الأطفال شيئا دون آخر. لكن ذلك يظل يترك مجالا للخلافات حول الانتقاء والتركيز، غير أنه يمكن الحد من نطاق الخلاف عن طريق الالتزام بالقاعدة الأساسية التي مفادها أنه ليس من الأسباب الكافية أبدا لتدريس شيء أن الاعتقاد بذلك الشيء ستكون له عواقب مرغوب فيها. أما الاستراتيجية الثانية فهي توفير تعليم جيد، بالمعنى الذي عرفناه في القسم السابق، فليس من المهم ما تحتويه قائمة النصوص في المناهج الأدبية أو ما تقوله كتب التاريخ المدرسية مادام التعليم المتضمن في تلك القوائم، وتلك الكتب يشجع الأطفال على القراءة الموسعة والنقدية، وهذا من شأنه أن يقلل جدوى القتال حتى الموت على كل رواية في القائمة أو كل سطر في الكتاب المدرسي. والإستراتيجية الثالثة فهي غرس نزعة شكية معينة حول عمق تأثير المدارس على المواقف السياسية: «فهل كان الأمريكيون أكثر وطنية عندما كانت صور لينكولن وواشنطن على جدران المدارس التي تحمل الآن صور مارتن لوثر كنغ (الابن) وسيزار تشافيز، وإذا كانوا كذلك، فهل كان ذلك هو السبب؟»[99]. يمكن القول هنا إن الأمر يختلف عندما يسعى أحد النظم الاستبدادية لضمان تطابق ما يرد في الكتب المدرسية مع ما تبثه وسائل الإعلام وما تتضمنه الكتب المتاحة للقراءة، لكن فشل الشيوعية السوفييتية في إقناع الناس بنفسها على مدى سبعين عاما يوضح لنا محدودية هذا النوع من تضافر الجهود. وثمة استراتيجية رابعة ألا وهي إلقاء ظلال من الشك على الصلة الضيقة التي يفترض أحيانا وجودها بين المعتقدات التاريخية وتقدير الذات، فهل تقدير الذات عند الأطفال السود أو الأطفال الأمريكيين الأصليين في الواقع هش بحيث يعتمد على عدم السماح لهم بأن يعرفوا أن معظم العبيد الذين تم نقلهم إلى أمريكا تم الحصول عليهم من تجار

الرقيق الأفارقة، أو أن الدستور الأمريكي مدين لنادي الغونكوين (*) بقدر ما هو مدين لاتحاد الإيروكواي؟ [100]. وأخيرا، فإنه ينبغي النظر إلى الربط بين تقدير الذات الذي ينتج من خلال المناهج الدراسية والتعلم على أنه موضع شك كبير، وينبغي أن يتسبب هذا أيضا في خفض المصلحة العامة في التعليم بدرجة أكبر. ويشير غليزر إلى أنه في هذا الصدد «تكون تجربة اليهود والآسيويين من الأجيال السابقة هي دليلا مضادا يهدم الحجة القائلة إن وجود منهج يهدف إلى تعزيز تقدير الذات أمر ضروري للتعلم» [101]. وعلى حد قول جيف سبينر، فإنه «ينبغي على المعلمين تشجيع الطلاب على الاعتقاد أنهم قادرون على تقديم أداء جيد في المدرسة، لكن تشويه التاريخ لا يعد وسيلة جيدة للقيام بذلك» [102].

لم أكن أرغب للحظة في أن أقترح أنه لن يظل هناك متسع للخلاف حول محتوى المناهج الدراسية، حتى لو تم اتباع كل هذه الاستراتيجيات لخفض المخاطر. غير أن وجود خلافات هو أمر معقول تماما، وأنه لا بد من حل تلك الخلافات في نهاية المطاف عبر جهة لديها نوع من الشرعية الديموقراطية (سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة)، لكن المهم هو ضرورة أن تكون المناقشة التي تؤدي إلى ذلك القرار مقيدة بافتراضات مشتركة وقواعد أساسية مقبولة من جميع الأطراف، وذلك لإبقاء الخلاف في حدود الكياسة. والمقترحات الخمسة التي طرحتها فيما سبق تهدف إلى الإسهام في تحقيق هذه الغاية.

7 - التعليم متعدد الثقافات

إحدى القضايا التي من شأنها أن تظل عالقة بالرغم من التحركات التي أوصيت بها لحل المشكلة هو السؤال - أو مجموعة الأسئلة - التي تثار تحت اسم «التعليم متعدد الثقافات». إن سمة المنهج الذي أنوي تقييم

(*) نادي الغونكوين (بالإنجليزية: Algonquin Club)، هو منظمة أهلية أمريكية عريقة لا تهدف إلى الربح، ويستخدمها المؤلف هنا للإشارة إلى إسهامات الأمريكيين غير الأصليين في صياغة الدستور، أما اتحاد الإيركواي (بالإنجليزية: Iroquois Federation)، فهو اتحاد للشعوب الأصلية التي عاشت في أمريكا الشمالية وطورت نظاما اجتماعيا استفاد منه الدستور الأمريكي عند وضعه [المترجم].

مزاياه تحت هذا البند هي تلك التي اختصها ناثان غليزر في كتابه الأخير الموسوم «جميعنا الآن أنصار للتعددية الثقافية». ففي سياق شرحه لمعنى الرسالة الذي يأمل أن يفهمها القراء من عنوان كتابه، كتب غليزر يقول: «عندما أقول إن التعددية الثقافية قد فازت وأننا جميعا الآن أنصار للتعددية الثقافية، فإنني أعني أننا جميعا الآن نقبل بتوجيه قدر أكبر من الانتباه إلى الأقليات والمرأة ودورهم في التاريخ الأميركي والدراسات الاجتماعية وفصول الأدب في المدارس»[103]. قد يبدو من الغريب أني قد مضيت إلى هذا الحد في كتاب يدور حول التعددية الثقافية من دون الإشارة، ولو مرة واحدة، إلى معنى هذا المصطلح الذي اكتسب هذا الدور المهم في كل من المناقشات العامة والأكاديمية، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ونجد بالفعل أن غليزر يقول إن اسم «التعددية الثقافية» يجب الاحتفاظ به على وجه الحصر للدعوة إلى سمة للمنهج التي اختصها هو ذاته. والسبب الذي يجعله يقدم هذا الاقتراح هو أن جميع السياسات الأخرى التي يتم تقديمها تحت اسم «التعددية الثقافية» لها توصيفات أخرى مثل التحرك الإيجابي أو تمثيل الجماعات العرقية، وبالتالي لا يجوز ضمها إلى نطاق «التعددية الثقافية»[104]، لكني أرى أن هذه الحجة ضعيفة، فهي تعادل القول إننا لا نحتاج إلى كلمة «شجرة» لأن لدينا بالفعل كلمات «البلوط» و«الصنوبر» وما إلى ذلك، وهي تشبه على نحو أكثر تحديدا القول إن كلمة «شجرة» يجب الاحتفاظ بها على وجه الحصر من أجل نوع ما ليس له اسم خاص به حتى الآن.

وعلى الرغم من أن السياسات التي يؤيدها أنصار التعددية الثقافية متنوعة بل ومتعارضة في بعض الحالات، فإنها تشترك في كونها تعمل بطريقة أو بأخرى على تسييس هويات الجماعات. ويعترض غليزر على أن بعض الجماعات التي يقترح أنصار التعددية الثقافية حصولها على معاملة خاصة لا تتحدد هويتها في إطار سمات ثقافية متمايزة[105]، وهذا صحيح، وقد توسعت في هذه النقطة بالتحديد (وسوف أعود إليها ثانية في الفصل الثامن). ولا شك في أن هذه النقطة من المحتم أن تثير الشكوك في أن بعض سياسات أنصار التعددية الثقافية تستند إلى

افتراضات زائفة. غير أننا لن نكسب شيئا من الناحية النظرية من خلال النقد والتعريف في آن واحد. وأنا اعتقد بالتالي أنه من الأفضل النظر إلى التعددية الثقافية نظرة شاملة مثلما فعلت في هذا الكتاب.

ودفاعا عن إهمالي للتعددية الثقافية بالمعنى الذي عرفه غليزر، دعوني أوضح أنه قد تم الإعلان عن هذا الكتاب باعتباره نقدا للتعددية الثقافية، لذلك فإن الأمانة في الإعلان تقتضي أن أركز أساسا على تلك الجوانب من التعددية الثقافية التي أرى أنها ضالة. وأنا لا أرى سببا يدعوني إلى انتقاد الفكرة العامة للتعددية الثقافية وفقا للفهم الذي يقترحه غليزر. وتقول جينيفر هوشيلد ونيثان سكوفرونك أن «التعليم متعدد الثقافات يهدف في أكثر صوره الحميدة وحسنة القصد إلى تعريف جميع الطلاب بذلك العدد الكبير من المواريث الثقافية التي تمثلها المدرسة أو المقاطعة أو الولاية أو الدولة، فهي محاول لإعادة تعريف الثقافة الأمريكية بعيدا عن الثقافة السائدة للأغلبية البروتستنتية من الأنجلوسكسون، وإثراء تلك الثقافة الأمريكية»[106]، وهذا لا يعني أن هذا الهدف غير قابل للجدل تماما، فنجد أن غليزر نفسه - على الرغم من عنوان كتابه - يعترف «بأننا لسنا جميعا أنصارا للتعددية الثقافية»[107]، لكن في عدد من استطلاعات الرأي «وافق ما بين نصف وثلاثة أرباع الأمريكيين على تدريس العادات الثقافية المتنوعة الخاصة بمختلف جماعات السكان في أمريكا»، حتى عندما يعني ذلك «تقليل مقدار المعلومات حول المواد التقليدية في تاريخ الولايات المتحدة»[108]. ونجد أن الفرص الضائعة ليست كبيرة على أي حال، ففي السبعينيات من القرن العشرين تمكن نجلي من التخرج من إحدى المدارس الثانوية المرموقة في ولاية شيكاغو من دون أن يعرف الكثير عن التاريخ الأمريكي (أو تاريخ أي بلد آخر أيضا)، كما أن من يقومون بتدريس التاريخ في الجامعة أكدوا انطباعي بأنه لم يحدث قط أن تعلم الأطفال قدرا من التاريخ في المدارس الثانوية في أمريكا أقل مما يتعلمونه بالفعل.

يبدو لي أن هناك اتجاهين يمكن وفقا لهما إقامة الحجة لمصلحة التعليم متعدد الثقافات، يتمثل أولهما في تقديم هذا التعليم باعتباره حالة خاصة من المبدأ العام الذي يقول بأن جميع الخدمات العامة يجب تقديمها بطريقة تتجاوب مع حاجات متلقي هذه الخدمات، فالمتحف

الـذي يعـرض تاريخ مدينة ما يجـب أن يعكس تنوع تركيبـة هذه المدينة ولا يقتصـر اهتمامه على نحو غير متناسـب على إنجازات ومسـاهمات الجماعة العرقية التي تمثل الأغلبية. ويجب أن يتجاوب من يقومون بإدارة المكتبة العامة المحلية مع مطالب جميع من يقومون باستخدام تلك المكتبة، فإذا كان ذلك يسـتلزم تعيين موظفين وفقا لمعايير ثقافية عرقية فإنه من الممكـن تبرير ذلك باعتباره حالة يكون فيها من الضروري اسـتخدام تلك المعايير من إدارة تلك المنشأة على نحو فعال. كما أنه من المهم أيضا النظر إلى ذلك على أنه طريقة لتوسيع نطاق الخيارات وليس ذريعة لمحوها، فمن الخطأ تماما أن تقوم السـلطات العامة بالتصرف اسـتنادا إلى افتراض مفـاده أن أفراد الأقليات الثقافية لا يهتمون إلا بثقافتهم «هم» فقط. وفي هذا الصدد «يقتبس ليز بلاك قول أحد الشباب السود من جنوب لندن أنه يود بشدة أن يقرأ أعمال شكسبير، غير أن كل ما يمكن أن يجده في مكتبة مركز الشباب في منطقته هي كتب عن الراستفارية» (*) (109). وسوف نرى أن المـدارس تحتوي على أمثال هؤلاء الذين يمدون مكتبة مركز الشـباب بالكتب ويعتقدون أن الشـباب السـود يجب ألا يقـرأوا إلا الكتب المتعلقة بالراستفارية، وأن لهؤلاء من يخالفهم في المدارس.

ويمكن اسـتخدام الحجة التي تقول إنه يجـب توفير الخدمات العامة مـن دون تمييز، للدفاع عن وجود المناهج المتعددة ثقافيا في المدارس التي تديرهـا أو تدعمها الدولة. ولكن لا يمكن التوسـع في تلك الحجة بحيث تشمل المدارس الأخرى. بيد أن هناك حجة مؤيدة للتعليم متعدد الثقافات تجعل المطالبة بتعريف جميع الطلاب بهذا النوع من التعليم أمرا مشروعا، وتتمثـل تلك الحجة في ضرورة ألا يتعلم الطلاب ما هو زائف؛ فالسـبب الذي يجعلنا نخبر الأطفال بمظاهر عدم المساواة التي ينطوي عليها نظام الرق وفي التوسـع ناحية الغرب هو أن تلك الأنشطة كانت ظالمة. والعكس بالعكـس فإن التاريخ الـذي يُمجِّد الانتصارات الأوروبيـة. والذي يُهمِّش مظاهر المعاناة والظلم التي تعرض لها السـود وسـكان أمريكا الأصليون

(*) Rastafarism: هي حركة دينية جديدة نسـبيا، وتفتقر إلى التنظيم، ظهرت في الثلاثينيات في جامايكا بين الطبقات العاملة والمزارعين السود [المحررة].

. كان بمنزلة كذبة، وهذا هو السبب في أنه كان من الخطأ تدريس هذا التاريخ. ولكن إذا كان التعليم متعدد الثقافات يؤدي إلى تصحيح المفاهيم فكيف له أن يثير الجدل؟ إحدى الإجابات على ذلك هي أنه ليس كل الناس يريدون تصحيح المفاهيم، فقد رأينا أن غالستون يعتقد في أن الحقيقة التاريخية ستكون مزعجة إلى أبعد الحدود ويريد تشويهها بغرض توصيل رسالة تنطوي على قدر ملائم من التفاؤل. غير أن هناك إجابة أخرى ممكنة، وأفضل طريقة للتطرق إلى تلك الإجابة هي الإشارة إلى أن مقترح غالستون يستند إلى افتراض معين، حيث إنه لا يريد إنكار وجود وقائع عن الماضي يمكن الوصول إليها نظريا، إنما يرى فقط أنه من غير الملائم نقل تلك الوقائع لأطفال المدارس. بيد أن هناك أناسا آخرين ينكرون وجود حقيقة موضوعية على الإطلاق. وعادة ما تؤدي هذه الطريقة في التفكير إلى نوع من «الأناوحدية»(*) الجماعية، بمعنى أن كل جماعة يمكنها تكوين عالم مستقل من الخطاب بمفردها. ومن بين الأمثلة الوجيهة على ذلك «أنصار تميز الثقافة الأفريقية الذين يسعون إلى حظر أو طلب كتب معينة وإلى إعادة هيكلة المناهج الدراسية وطرق التدريس وفقا لفهمهم لنوع من نظريات المعرفة ومنظومات القيم يستند إلى الثقافة الأفريقية، كما أنهم يسعون في بعض الأحيان إلى قصر الالتحاق بالمدارس الخاصة بهم على الأطفال الأمريكيين من أصل أفريقي» [110].

وحتى لو لم يكن الالتحاق بهذه المدارس مقصورا على الأطفال الأمريكيين من أصل أفريقي فإننا من الممكن أن نتنبأ من دون خوف من اللوم أن أي مدرسة تقوم بتدريس منهج «يتمركز حول الثقافة الأفريقية» من النوع الذي وصفناه لن يلتحق بها في واقع الأمر، إلا هؤلاء الأطفال على نحو حصري أو شبه حصري. ويتضح الهدف من الفصل العنصري عند «أنصار المدارس التي تستند إلى النوع أو المدارس التي تستند إلى التوجه الجنسي والذين يجادلون لمصلحة إقامة مدارس عامة للبنين فقط أو للبنات فقط أو مدارس عامة للوطيين والسحاقيات فقط بحيث تكون

(*) مذهب «الأناوحدية» أو «الذات الوحيدة» (بالإنجليزية: solipsism) مذهب يقرر أن الذات وحدها هي الموجودة، وأن كل الأشخاص والأشياء والكون المادي بأسره لا وجود لها إلا بقدر ما يتحقق على الدوام في إدراك الفرد [المترجم].

هناك تغييرات مناظرة في المنهج وطرق التدريس وهيئة التدريس» [111].

إن ما ينطوي عليه هذا المطلب هو ما ظهر صراحة في المطالبة بوجود تعليم يرتكز على «الثقافة الأفريقية»، وهو ضرورة تدريس منهج مختلف لكل جماعة. ويمكننا أن نفهم محورية ذلك الأمر إذا سألنا أنفسنا أي سبب - غير ذلك - يجعل مدارس الجنس الواحد أو المدارس، التي تسمح فقط بالتحاق من لهم توجه جنسي معين، تطالب «بتغيرات مناظرة في المنهج وطرق التدريس وهيئة التدريس»، وما معنى هذا «التناظر»؟ من الواضح أنه يجب علينا أن نفترض أنه بمجرد تجميع مجموعة من طلبة المدارس الذين يشتركون في هوية جنسية معينة أو توجه جنسي معين - في الموقف الحالي - يكون لدينا بطريقة ما تفويض لأن ندرس لهم منهجا مميزا يتم تدريسه بطريقة خاصة ويقوم بتدريسه (على الأرجح) مدرسون يشتركون في الصفة نفسها التي تم جمع الأطفال استنادا إليها.

من المحتم أن تثير تلك المقترحات الجدل، بل ويجب رفضها، فالديموقراطية الليبرالية ترتبط ارتباطا أبديا بالحداثة - باعتبارها مقابلا لما بعد الحداثة - في أحد الجوانب الحاسمة ألا وهو: أنها تستند إلى اعتقاد عام بوجود حقيقة مطلقة في مقابل الحقيقة من وجهة نظري ومن وجهة نظرك. وإذا لم يكن في مقدورنا سوى أن نقول إن ما يعتقد فيه الناس يعد إحدى وظائف عرقهم أو نوعهم أو توجههم الجنسي (على سبيل المثال) فلا يوجد هنا ما يستحق المناقشة. بيد أن السياسة الديموقراطية تستند إلى افتراض مفاده أن بالإمكان إبداء أسباب مقبولة أو غير مقبولة للسير في هذا الطريق أو ذاك، وليس مجرد أسباب من وجهة نظري وأسباب من وجهة نظرك، إذ لا يمكن أن تتقبل الأقلية القرارات التي تصدرها الأغلبية إلا إذا كانتا تشغلان عالما واحدا، بهذا المعنى الضيق على الأقل. وقد تطرق جورج أورويل في روايته «ألف وتسعمائة وأربعة وثمانون»(*) إلى إمكانية وجود مجتمع اختفت فيه فكرة موضوعية

(*) جورج أورويل (1903 - 1950) كاتب وروائي بريطاني اسمه الحقيقي إريك آرثر بلير. وجورج أورويل هو الاسم المستعار له والذي اشتهر به. ورواية «1984» هي رواية قدمها في العام 1949 وكان يتنبأ فيها بمصير العالم الذي ستحكمه قوى كبيرة تتقاسم مساحته وسكانه ولا توفر لهم أحلامهم وطموحاتهم بل تحولهم إلى مجرد أرقام في جمهوريات الأخ الأكبر الذي يراقب كل شيء ويعرف كل شيء، حيث يمثل حكمه الحكم الشمولي [المترجم].

الحقيقة، وكان المقصود هو أن هذا المجتمع لا يمكن أن يكون إلا مجتمعا استبداديا، فليس من الممكن ترسيخ مجموعة من المعتقدات المشتركة (إذا كانت تتغير باستمرار) إلا من خلال ممارسة السلطة المطلقة. ومن حسن الطالع أن التجربة المتمثلة في محاولة الجمع بين عملية اتخاذ القرار التي تستند إلى المشاركة ونظرية المعرفة الخاصة بحركة ما بعد الحداثة قد اقتصرت حتى الآن على القليل من أقسام اللغة الإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية. ولعل فشل هذه التجربة في تلك الحالات الخاصة لا يمثل خسارة كبيرة، بيد أن تلك التجربة توضح كمثال مصغر أهمية وجود اعتقاد مشترك في الافتراض القائل بأن الحقيقة ليست هي فقط ما يحدده التحالف الفائز في الانتخابات.

لقد قلت في مناقشتي لآراء غالستون أنه ينبغي علينا ألا ندرس الأشياء في المدارس استنادا إلى أن الاعتقاد في تلك الأشياء ستكون له نتائج محمودة. وأنا أدرك أنه يمكن استخدام الصورة الموسعة من هذا الرأي ضد حجتي هنا، حيث إن القول إن نظرية المعرفة الخاصة بما بعد الحداثة سوف تؤدي إلى تدمير الديموقراطية الليبرالية إذا ما أصبح هناك اعتقاد عام فيها ليس دليلا على زيف تلك النظرية. غير أنني قلت أيضا إنه سيكون من المفيد نشر الأساطير إذا كان ذلك ضروريا لحماية الليبرالية الديموقراطية، وإن كنت قد تحفظت عن ذلك بقولي إنني أشك في أن الليبرالية الديموقراطية سيكون لها مستقبل كبير إذا اعتمدت على الأساطير. وأنا أشك هنا أيضا في إمكانية أن يفيدني كثيرا القول بضرورة شجب المنظورية (*) الأصولية، حتى وإن كانت صحيحة من أجل حماية الديموقراطية الليبرالية. ولكني لم أعثر على حجة مقنعة تؤيد صحتها. ولا يمكن إنكار وجود خلافات لم تحل بعد حول تاريخ المجتمع والوضع الحالي له. بيد أننا لن نتمكن أبدا من معرفة إلى مدى يساعدنا إلغاء ذلك الأمر برمته مقدما في الوصول إلى الاتفاق. إذ إن أي شخص مقتنع أن الديموقراطية الليبرالية أفضل من أنظمة الحكم الأخرى يكون

(*) المنظورية (بالإنجليزية: Perspectivism): هي رأي فلسفي طرحه لأول مرة الفيلسوف فريدريك نيتشه، وهي تعني أن كل الأمور يمكن طرحها من منظورات مختلفة، مما يعني إمكانية وجود أحكام مختلفة عن الحقائق والقيم [المترجم].

لديه - في غياب أي حجة أخرى ساحقة ماحقة تثبت عكس ذلك - سببا وجيها لاعتناق المعتقد التنويري المتمثل في أننا نستطيع، من خلال الجهد التعاوني، أن نقترب من الحقيقة أكثر من أي وقت مضى.

ثمة سبب آخر للاعتراض على التعددية الثقافية في صورتها الانفصالية، وهذا الاعتراض لا يركز على المقدمات المنطقية لتلك الصورة من التعددية الثقافية، بل على عواقبها. فالأمر ببساطة شديدة هو أنه لا توجد فرصة لمجتمع ما لكي يقوم بوظائفه بطريقة تخدم المصالح طويلة الأمد لأي من أفراده إذا كان هذا المجتمع ينقسم إلى جماعات متصارعة لم يذهب أفرادها إلى مدارس مختلفة فقط، بل درسوا أيضا مناهج مختلفة في تلك المدارس. وهذا الاعتراض لا ينطبق فقط على المدارس التي تدرس «الثقافة الأفريقية» أو المدارس التي تهدف إلى تدريس مناهج مختلفة للبنين والبنات مع إمكانية تقسيم كل مجموعة منهم أيضا وفقا للتوجه الجنسي، بل إنه ينطبق أيضا على «أنصار الحفاظ على الثقافة في برامج التعليم ثنائي اللغة، الذين يريدون ضمان أن يتم تعليم دارسي اللغة الإنجليزية بلغتهم الأصلية وأن تتم مساعدتهم في الاحتفاظ بالممارسات الثقافية والاجتماعية التي يأتون بها من مجتمعاتهم الأصلية»[112]، وهذه البرامج تشبه البرامج التي تتركز حول الثقافة الأفريقية في أنها تعد واقعيا - إن لم يكن قانونيا - برامج للفصل العنصري حيث إنه من غير المحتمل بأي حال أن يلتحق بها أطفال من خارج الجماعة المعنية. والمنطق هنا مختلف، فهو لا يعتمد على ادعاء مفاده بأن أبناء بورتوريكو - على سبيل المثال - يتفردون بقدرة على معرفة الحقائق لا يتمتع بها غيرهم بالضرورة. غير أن النتيجة واحدة: وهي مدارس منفصلة (أو على الأقل فصول منفصلة) ومناهج منفصلة. ونجد وفقا لما يقوله هوشيلد وسكوفرونيك أن نتيجة الوفاء بكل هذه المطالب (وغيرها) التي تستند إلى فكرة حقوق الجماعات تتمثل في «التضحية بفكرة الثقافة المشتركة، وتهميش فوائد الدمج بالنسبة إلى جميع الأطراف، وفي أسبقية الأهداف الفردية أو أهداف الجماعات الصغيرة على الأهداف الجماعية»[113].

وفيما يلي تلخيص لما سبق: إن مصطلح «التعليم متعدد الثقافات» يشمل اثنتين من السياسات التعليمية تتعارضان تعارضا تاما في الافتراضات المسبقة لكل منهما وكذلك في انعكاساتهما [114]، تتمثل أولاهما في أن الأطفال يجب أن يكون لهم منهج مشترك بغض النظر عن «العرق» أو العرقية أو النوع أو التوجه الجنسي أو المعتقد الديني أو أي سمات أخرى. ويجب أن يكون هذا المنهج متعدد الثقافات، بمعنى أنه يجب أن يكون شاملا ويولي اهتماما مناسبا لكل من الموقف الماضي والحاضر لجميع هذه الجماعات. والسياسة الثانية ترفض هذه الفكرة برمتها. ونجد بعد حد معين أنه من المحتمل إلى حد بعيد أن انتشار المدارس التي تخدم أناسا بعينهم دون غيرهم، وتقوم بتدريس مناهج مخالفة، سيحظى بقوة دافعة ذاتية، حيث إن هناك عددا متزايدا من الجماعات التي تنفصل عن المدارس «السائدة» كدفاع عن النفس، ونجد بالتالي أن «الأطفال العاديين» أو «الطلبة الطبيعيين» يعيشون بطبيعة الحال في مجتمع صغير ومقيد داخل المدرسة أو المنطقة التعليمية ويحيطهم الأطفال الذين يعدون مختلفين عنهم لسبب أو آخر [115]. ويهتم هوشيلد وسكوفرونيك بالخطر المحدق بالتعليم العام في الولايات المتحدة والذي يتمثل في احتمال انتشار البرامج الخاصة. بيد أنه من الواضح أن هذا الانتشار نفسه سوف تكون له آثار ضارة مساوية على المجتمع ونظام الحكم إذا حدث من خلال زيادة عدد المدارس التي يديرها القطاع الخاص ويمولها. لكن لا شك في أنه قبل حدوث ذلك بوقت طويل ستؤدي الضغوط التي تهدف إلى تطبيق نظام قسائم الإعفاء (*) من الرسوم الدراسية إلى تحول المدارس الخاصة إلى التمويل الحكومي، والطريقة الوحيدة لتجنب هذا التطور هي التوصل إلى فهم أفضل للمصلحة العامة في وجود منهج مشترك.

8 - حقوق أولياء الأمور في التعليم

إذا تم المضي قدما في التعليم متعدد الثقافات بالطريقة المثلى، فإنه يمثل نقيضا للتعليم الذي يهدف إلى تعزيز ضيق الأفق والتعصب الأعمى. ويمكن لهذا النوع من التعليم أن يشكل جزءا لا يتجزأ مما أسميته التعليم

(*) قسائم الإعفاء من الرسوم الدراسية (بالإنجليزية: school vouchers): هي إيصال تمنحه الحكومة لولي الأمر لدفع مصروفات المدرسة الخاصة التي ألحق بها ابنه بدلا من إلحاقه بالمدارس العامة [المترجم].

من أجل الحياة، حيث إن الهدف من هذا التعليم هو تعريف الأطفال بأقصى قدر ممكن من الفنون والعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. ولكن يوجد أولياء أمور يريدون بأي طريقة ممكنة منع أطفالهم من التمتع بتعليم شامل، فإذا التحق أطفالهم بالمدارس العامة فإنهم يطالبون بحقهم في انتزاعهم من الفصول في أثناء تدريس مواد معينة. ويمكن على العكس أن يقوموا بإخراج أطفالهم من نظام التعليم العام بحيث يفرضون حدود صارمة على ما يمكن أن يتعلمونه. ومن بين الطرق التي تمكن أولياء الأمور من تحقيق هذا الهدف إلحاق أطفالهم بمدرسة خاصة تلتزم بغرس وجهة نظر معينة عن العالم أو مجموعة من العقائد الدينية في تلاميذها ومنعهم من معرفة أي أفكار منافسة. والطريقة الثانية هي تعليم الأطفال في المنزل بحيث يستخدمون فقط الكتب المدرسية التي تؤيد معتقدات الوالدين.

إن ما قلناه حتى الآن في هذا الفصل حول المصلحة العامة في التعليم يمدنا بأسباب لرفض هذه المطالب جميعها مادامت هناك مصالح أبوية ومجتمعية في إنقاذ الأطفال من الجهل والتعصب الأعمى. غير أنه توجد حجة أخرى تشير إلى نفس التوجه. ويمكن أن أشرح النقطة موضع النقاش شرحا سهلا من خلال العودة إلى نظرية تشاندران كوكاثاس التي ناقشتها في الفصل الرابع. إن كوكاثاس يخصص كما نذكر دورا محدودا جدا للدولة، فنجد وفقا لنظريته أن وظيفة الدولة هي الحيلولة دون الصراع بين الجماعات دون التدخل في شؤونها الداخلية لحماية أفرادها. ونجد بالتالي أنه على استعداد تام للقول إن الدولة يجب أن تقف في موقف المتفرج وتدع أولياء الأمور يشوهون أطفالهم، من دون عقاب، وأنه يجب ألا يتعرض هؤلاء لأي عقاب لتسببهم في موت طفل من خلال عدم اللجوء إلى العلاج الطبي الذي ينقذ الحياة أو تخويله. ومن الطبيعي بالتالي أن يأتي كوكاثاس في مقدمة المتشددين من «أنصار حقوق الوالدين» فيما يتعلق بالآراء التي تدور حول حقوق الوالدين فيما يتعلق بتعليم أطفالهم. وتتجلى فرضية كوكاثاس بوضوح تام في رأيه حول تعليم أطفال الغجر.

يحتوي القانون البريطاني على نص خاص يسمح لأطفال الغجر بالذهاب إلى المدرسة نصف عدد الأيام فقط التي يذهب فيها غيرهم من الأطفال إلى المدرسة. بل إن القانون لا يجبرهم على هذا الشرط الذي يمثل حدا أدنى، لأنه لا يوجد نظام في جميع أنحاء بريطانيا للرقابة على نسبة الحضور في المدارس، والسلطات المحلية لا ترى أن من شأنها متابعة تهرب الأطفال من المدرسة بين الأشخاص الذين يدخلون ويخرجون من منطقتها من دون إخطار. ونجد بالتالي وفقا لما يقوله كوكاثاس:

> لما كانت أعراف الغجر لا تقدر قيمة التعليم وأولياء الأمور يعتقدون أن بإمكانهم تعليم أطفالهم تعليما مرضيا من خلال التعليم غير الرسمي بالطرق الخاصة بثقافة الغجر، نجد أن أقلية فقط من الأطفال هم الذين يتلقون أي نوع رسمي من التعليم الابتدائي. غير أنني أرى وفقا لحجتي أن حرية الارتباط والعيش وفقا لأسلوب معين والتي يتمتع بها أولياء الأمور سوف تجعل من ذلك أمرا مسموحا به [116].

وأنا أرى أن هذا الرأي يتعارض مع جزء آخر من نظرية الحقوق عند كوكاثاس، فعندما تتعرض نظريته للطعن فيما يتعلق بمدى انتمائها إلى الليبرالية نجده يحتكم دوما إلى فرضيته التي تقول أن الأفراد يجب أن يكونوا أحرار على الدوام في ترك الجماعة التي ينتمون إليها إذا كانت تلك الجماعة ترغب في تفادي التدخل الخارجي لتنظيم شؤونها. وهو يشير إلى أنه من المحتم افتراض أن أفراد الجماعات يقبلون الطريقة التي يعاملون بها إذا قرروا البقاء شريطة أن يصح الشرط المذكور آنفا. ومن بين أوجه القصور في مدى هذا الشرط أنه لا يحمي مطلقا مصالح الأطفال الذين يعدون من الصغر بحيث لا يستطيعون ترك المنزل. وهذا بالفعل اعتراض خطير جدا. لكن لنتغاضى عنه ونركز على هؤلاء الأشخاص الذين يبلغون من السن ما يمكنهم من ترك عائلاتهم والمجتمع الذي تربوا فيه، فما هو الشرط الذي يجب أن يتحقق قبل أن يكون في مقدورنا القول إن الشباب البالغ يتمتع بفرصة المغادرة؟ «إن النظرية المطروحة هنا... هي نظرية ليبرالية مادامت لا تجيز ضم أحد الأفراد بالقوة إلى إحدى الجماعات الثقافية أو منعه من الخروج منها» [117]. بيد أنه إذا كان يجب فهم إمكانية الخروج على أنها

لا تتمثل إلا في غياب الأبواب الموصدة أو الأغلال فإن قيمتها كإجراء وقائي ضد الظلم والاستغلال تصبح قيمة لا تذكر. إلا أنه إذا كانت تعني فرصة حقيقية للعيش خارج الجماعة فلا يمكننا إهمال أهمية التعليم.

وإذا كان العالم الذي يفترض أن التعليم سيقوم بإعداد أطفال الغجر من أجل العيش فيه يتبنى أسلوب الحياة التقليدي للغجر وحسب فإنه يكون من الصعب أن نطعن في الحل الذي يقدمه كوكاثاس. ولكن الأمر ليس كذلك. إذ إن كوكاثاس يقتبس من سبستيان بولتر قوله «إنه لما كان كثير من أطفال الغجر في الوقت الحالي محرومين من ذلك النوع من التعليم الذي يجعلهم قادرين على الاختيار المنطقي لأسلوب حياتهم كبالغين، فإن هذا يعد سببا وجيها لكي يقع الوالدان تحت طائلة قانون التعليم، وأن يتم تجاوز هذا الجانب الضار جدا من تقاليد وثقافة الغجر». ويرد كوكاثاس أنه «ليس هناك سبب يدعو إلى الإصرار على أن يمنح أولياء الأمور من الغجر أطفالهم فرصة الاختيار المنطقي لأسلوب الحياة من خلال إلحاقهم بالتعليم العام بالضبط مثلما لا يوجد سبب يستلزم أن يقوم غيرهم من أولياء الأمور بمنح أطفالهم فرصة الانتماء إلى الغجر»[118]، وهذا أمر غير منطقي تماما، إن تعليم (أو بالأحرى عدم تعليم) الطفل الغجري لا يؤهله إلا لأن يكون غجريا، أما التعليم التقليدي فإنه يتيح عددا محتملا وغير محدود من المهن وأساليب الحياة. بل إنني على يقين من أن الطالب العادي الذي يتخرج من المدرسة في سن السادسة عشرة سرعان ما يمكنه تعلم كل شيء عن بعض المهن مثل بيع أغصان نبات الخلنج في الشارع أو تفكيك السيارات للحصول على الخردة. وعدم وجود فرصة لكي يصبح الشخص غجريا لا ينشأ من عدم وجود المؤهلات التعليمية الملائمة، بل من حقيقة أن الغجر يعدون جماعة عرقية وبالتالي لا يمكن أبدا أن تتاح لغير الغجر إمكانية اختيار الانتماء إلى هذه الجماعة العرقية. بيد أن ما يمكن للمرء فعله باختياره هو أن يكون فردا من جماعة جوالي العصر الجديد(*)، ولا يبدو أن التعليم المعتاد يمثل أي عقبة في طريق ذلك.

(*) جماعة (بالإنجليزية: New Age Travelers): مجموعة من الناس يعتنقون أفكار الروحانية الكونية الحديثة وأفكار الهيبيز ويسافرون في المهرجانات الغنائية والموسيقية عبر البلاد ليلتقوا بمن يشاركونهم المعتقدات نفسها [المترجم].

وإذا كان كوكاثاس يأخذ بجدية فكرة أن الجماعات المنغلقة على نفسها يجب أن تتيح لأفرادها فرصة الخروج منها فإن الاستقامة على مبدأ واحد تقتضي أن يقبل تلقي أطفال الغجر تعليما نظاميا. لكن هناك أيضا مصلحة كبيرة للمجتمع في ضمان حصول جميع الأطفال على تعليم يمكنهم من الاحتفاظ بوظيفة ما في النظام الاقتصادي السائد في المجتمع، وفهم القانون، والتعامل بفعالية مع البيروقراطية المركزية والمحلية. والمهنة الرئيسية للغجر في بريطانيا هي تفكيك السيارات القديمة. ويقر بولتر أن ذلك يتم بطريقة تتسبب في اعتراضات مشروعة من قبل الأشخاص الذين يعيشون بالقرب من الأماكن التي يتم فيها تفكيك هذه السيارات، «فكثيرا ما يقوم هؤلاء الأشخاص بإشعال النيران لحرق مواد التنجيد والإطارات الخاصة بهذه السيارات التي يتم الحصول على الخردة منها، وهذا يتسبب في إثارة رائحة نتنة كريهة على نطاق منطقة واسعة» [119]. ولا شك في أن حرق المطاط والمواد البلاستيكية المصنوعة منها مقاعد السيارات يمثل أيضا خطورة صحية شديدة. وهناك بالتالي سبب قوي لمنع هذه الممارسات، غير أن بولتر يؤكد أنه «من المصلحة العامة بكل تأكيد الاحتفاظ بإحدى الركائز الأساسية لاقتصاد الغجر وتشجيعها بدلا من ترك معظمهم يعتمدون على الضمان الاجتماعي» [120]، لكن لماذا يجب أن نقبل أن تكون هذه هي البدائل الوحيدة؟ إننا نجد بطبيعة الحال أن تفكيك السيارات القديمة لا يمكن أن يكون مهنة «تقليدية» راسخة منذ قديم الزمان حيث إنه لم يكن هناك عدد ضخم من السيارات القديمة في بريطانيا إلا خلال الأربعين سنة الماضية تقريبا، فهناك الكثير من المجتمعات المحلية في إنجلترا وويلز التي كانت تعتمد على استخراج الفحم من المناجم لمدة تزيد على تلك المدة ثلاث أو أربع مرات، لكن أحدا لم يقترح قط أن يعتمد أفراد هذه المجتمعات على أموال الضمان الاجتماعي إلى الأبد بعد إغلاق تلك المناجم. وحتى لو كان من عملوا في هذا المجال غير مؤهلين للعمل في مهن أخرى فإنه من المفترض أن يتمتع الجيل التالي بالقدرة نفسها لبقية السكان على الحصول على عمل، إذ يتجسد قدر كبير من التوجه الأبوي في الافتراض القائل «إننا» نستطيع التغلب على التغير

والتجديد وتحمل الضغوط الناتجة عن الحداثة، بينما «هم» لا يستطيعون ذلك، و«إننا» نستطيع مرارا وتكرارا أن نجدد أنفسنا وثقافتنا وتقاليدنا، بينما «هم» لا بد أن يتمسكوا بالأنساق الثقافية المعروفة لهم» [121].

ويمكن أن نقول إن اتخاذ إجراء معين يلغي هذه الركيزة الأساسية لاقتصاد الغجر في صورته الحالية سيعد تدخلا غير مشروع في إحدى ثقافات الأقلية. غير أنه لا يشترط مساندة ثقافات الأقلية إذا كانت هناك أسباب بيئية معقولة تحض على عكس ذلك. ونجد بالتالي أن جميع الحقوق التي يمنحها «العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية» للأقليات هي حقوق يقيدها شرط محدد وهو أنها تخضع «للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية، وتتفق مع الحقوق الأخرى التي ينص عليها العهد» [122]، ويمكن القيام بمحاولة أخيرة ويائسة للدفاع عن الأمية من خلال الدفع بأن اتفاقية حقوق الطفل(*) على أن الطفل الذي ينتمي إلى إحدى ثقافات الأقلية «لا يجوز حرمانه من الحق... في الاستفادة من ثقافته الخاصة»، وأن الأمية تعد جزءا لا يتجزأ من ثقافة الغجر [123]، بل إن بولتر نفسه يؤكد أن تلك الحجة لا يمكن استخدامها لإضفاء حصانة على «ما اعتاده الغجر من عدم تعليم أطفالهم»، لأنها تتعارض مع «الحق الصريح لجميع الأطفال في التعليم»، والذي تحتوي عليه تلك المعاهدة وغيرها من الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان [124]، ولما كان الأشخاص الذين لم يتلقوا تعليما يتفق مع معيار الحد الأدنى لا يمكن توظيفهم أبدا في الاقتصاد البريطاني المعاصر، فإن ذلك يعني حالة جسيمة تؤيد ضرورة أن يضمن المجتمع أن الجيل القادم من الغجر لن يجد نفسه في ذلك الموقف الذي يتقبله بولتر باعتباره قدريا والذي تكون البدائل الوحيدة المتاحة فيه هي تفكيك السيارات القديمة والاعتماد على أموال الضمان الاجتماعي.

(*) اتفاقية حقوق الطفل (بالإنجليزية: Convention of the Rights of the Child): هي ميثاق دولي يحدد حقوق الأطفال المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتراقب تنفيذ الاتفاقية لجنة حقوق الطفل التابعة للأمم المتحدة المكونة من أعضاء من مختلف دول العالم [المترجم].

لنتذكر ادعـاء كوكاثاس أنه «لا توجد حقوق ثقافية»، حيث إن المظاهر خادعة، وبالتالي فإن كوكاثاس لا يقترح أنه من الواجب وجود إعفاء خاص من اشـتراطات التعليم العادي يتمتع به أطفال الغجر، فانعكاس ذلك على الأحـرى هو أن هذا الموقف يجب أن يعود إلى الفكرة التي سـادت عندما قام جون سـتيوارت ميـل بتأليف كتابه «عن الحريـة»، وهي أنه يجب أن يكـون للوالدين كامل حرية التصرف في تعليـم أولادهم أو عدم تعليمهم. وأرجـو أن يكون التحليل الذي قدمته حتى الآن في هذا الفصل قد أوضح السـبب في عدم إمكانية منح الوالدين هذا الحق المطلق فيما يتعلق بتعليم أطفالهـم. وهكذا سـأركز في البقية المتبقية من هذا القسـم من الفصل على الادعاءات التي تندرج تحت مبدأ القاعدة والاسـتثناء وليس تلك التي مصدرها موقف تحرري شامل مثل موقف كوكاثاس.

إن مطالبات الجماعات التابعة لطائفة الأميش بوجود إعفاءات خاصة من الشـروط التربويـة العامة هي التي لاقت استحسـانا مـن المنظرين السياسـيين. بل إن واضعي النظريات السياسـية الذين لا يعدون مطلقا من أنصار التعددية الثقافية غير المنتقدين أيدوا الحكم الصادر في قضية يونـدر وحذوا حذو المحكمـة العليا الأمريكية في المنطق الذي اسـتندت إليـه في اتخاذ هذا القـرار، ويتمثل هذا المنطق في أنـه إذا كان التعليم المؤقـت الذي تقدمه طائفة الأميش لأطفالها يكفي لإعداد هؤلاء الأطفال للمشـاركة في أسـلوب حياة الطائفة فلابد من أن نعـده تعليما ملائما. وعندمـا توصلت المحكمة العليا إلى قرارها أكدت اسـتنادا إلى السـبب المذكـور آنفا بالتحديد على أن ولاية ويسكونسـين لم يكـن لها «مصلحة قهريـة» في المطالبة بحصـول هؤلاء الأطفال على قدر مـن التعليم أكبر من الذي تقدمه الطائفة بالفعل. وكان ذلك الرأي يسـلم بافتراض شديد الأهمية وهو أن العالم الذي كان من المفترض إعداد أطفال الأميش للعيش فيـه من خلال التعليم الذي يتلقونـه يقتصر على مجتمع الأميش. بيد أن 20 فـي المائة من شـباب الأميش يقررون ترك هـذا المجتمع قبل احتفال التعميد الذي يجعلهم عرضة «للنبذ» بقية حياتهم إذا انشـقوا عن الطائفة بعـد ذلك، فنجد على أقل تقدير أنـه من الواضح بالتأكيد أن هذا المنطق

يتجاهل مصالح هذه الأقلية المتمثلة في إعدادهم من أجل الحياة خارج مجتمع الأميش. غير أن منطق المحكمة العليا الأمريكية لقي صدى عند كل من ستيفن ماسيدو وجيف سبينر، فقد أشار الأول إلى أن عدد شباب الأميش الذين يتركون الطائفة في كل عام لا يكفي لإثارة أي مخاوف حول أعداد هؤلاء الشباب، «فلو كان معدل الانشقاق عن الطائفة أكبر من ذلك لكنا أصررنا بطبيعة الحال على ضرورة إعداد أطفال الأميش إعدادا كاملا للحياة في المجتمع الأكبر» [125]. ويقول سبينر بالمثل إنه «إذا اتضح أن طائفة الأميش لا تقوم بإعداد أطفالها من أجل الحياة التي يريدونها - أي إذا تزايد عدد البالغين الشباب الذين يتركون الطائفة من أجل الاندماج في التيار السائد في المجتمع من مجرد عدد قليل إلى عدد ضخم - عندها يجب إعادة النظر في القرار الصادر في قضية يوندر» [126].

لكني أرى أن 20 في المائة من كل فئة عمرية تعد نسبة ضخمة وليست قليلة، لكن دعنا نقبل أن نسبة 20 في المائة تعد أقل من الحد المطلوب، ولنتصور أن هذه النسبة زادت لتصل إلى 30 أو 40 في المائة. وما أوردته حتى الآن على لسان ماسيدو و سبينر يلزمهما بافتراض أن هذا يعد سببا لمطالبة طائفة الأميش بإتاحة نوع من التعليم لأطفالهم يهدف إلى تمكين هؤلاء الأطفال من أداء وظائفهم بفعالية خارج مجتمع الأميش. لكننا نجد على الرغم من ذلك أنهما يقولان أيضا إن حدوث زيادة في عدد من يتركون الطائفة يثبت عدم الحاجة إلى تغيير الوضع التعليمي الراهن لأننا نستنتج من ذلك أن ذلك التعليم يمنح بالفعل لشباب الأميش حرية الاختيار. ويؤكد ماسيدو بالتالي على أن المعدل الحالي للانشقاق عن الطائفة يجعل من حقنا استنتاج أنه«من الواضح وجود خيار حقيقي - وإن كان مقيدا - «لترك» مجتمع الأميش، ويجب أن يؤدي ذلك على الأقل إلى التقليل من مخاوفنا حيال إعفاء طائفة الأميش من إلحاق أطفالها بالمدارس الثانوية»[127]. والنتيجة الواضحة المترتبة على ذلك هي أنه بإمكاننا التخلي عن مخاوفنا تماما دون خوف من اللوم حتى وإن زاد عدد من يتركون الطائفة من كل فئة عمرية. ويقول سبينر بالمثل إن «الأعداد المطردة لأفراد الأميش الذين يتركون الطائفة تثبت أن الكثيرين من الأميش يعتقدون

أن لديهـــم القـدرة على العيـش خـارج طائفة الأميش»[128]. وهذا الرأي يشير أيضا إلى أن زيادة أعداد المنشقين ستؤدي بالفعل إلى إفساد الحجة المؤيـــدة للادعاء بأن النظام التعليمي الحالــي لطائفة الأميش غير ملائم لإعداد من يتركون الطائفة للحياة خارجها.

وفي رواية جوزيف هيلر «الدائـــرة المفرغة» كانت تلك الدائرة المفرغة التي ســميت بها الرواية هـي - كما نتذكر - أنه من الممكن إعفاء الشخص مـــن القيام بأي مهام جوية أخـــرى إذا ثبت أنه مجنون، غير أن الرغبة في عـــدم القيام بـــأي مهام جوية أخرى تعد دليلا في حـــد ذاتها على رجاحة العقل. ونجد بالمثل أن هناك أجيالا من طائفة الأميش واقعون في شـــرك صورة مختلفة من هذه الدائرة المفرغة من صنع ماســيدو وســبينر، فإذا كانت أعداد من يتركون الطائفة قليلة فإن ذلك يثبت أنهم ليسوا في حاجة إلى تعليم أفضل، وإذا كانت تلك الأعداد ضخمة فإن ذلك يثبت أيضا أنهم ليسوا في حاجة إلى تعليم أفضل. بل إن الأكثر غرابة من ذلك أن ماسيدو وســـبينر يريان أن المعدل الحالي للانشقاق يعد من الصغر بحيث لا يؤدي إلى استنتاج أن من يتركون الطائفة يجب أن يتلقوا إعدادا أفضل من أجل العيش خارجها، ويعد في الوقت ذاته من الضخامة بحيث يبرر الاســـتنتاج أن من يبقون ليسوا عاجزين عن القيام بذلك بسبب عدم إعدادهم للحياة خارج الطائفة.

وهـــذا أمر غير معقـــول، إذ لا يمكن الخروج باســـتنتاجات صحيحة من الحقائق المتعلقة بنسبة من يريدون ترك الطائفة من كل فئة عمرية، فالقضية المحورية هنا هي طوعية العضوية في مجتمعات الأميش، وهذه ليست مسألة أعـــداد، فهي تعتمد علـــى تقدير مدى إمكانية تـــرك الطائفة من دون تحمل خسائر غير تلك الخسائر التي تنتج بالضرورة بسبب ترك المجتمع الذي ولد فيه الشـــخص وتربى فيه. وإذا تبنينا وجهة النظر التي ترى أن نوعية التعليم المحـــدود إلى أقصى حد والذي يتلقاه أطفال طائفة الأميش يؤدي إلى مضار اجتماعية واقتصادية شـــديدة لمن يتركون الجماعة، عند ذلك يمكن اســـتنتاج مســـتوى اليأس الذي تتســـبب فيه حقيقة أن خمس كل فئـــة عمرية يتركون الطائفة، فإذا زاد هذا العدد نستنتج حدوث المزيد من اليأس، وإذا قل نستنتج

انخفاض مستوى اليأس. غير أن الأمر الذي لا يمكن أن نبت فيه استنادا إلى الأعداد هو حجم العقبات التي تواجه من يريدون ترك الطائفة.

ولنفترض أننا صادفنا أحد مجتمعات الأميش الذي لا يريد أي من أفراده تركه. من المفترض في هذه الحالة أن ماسيدو وسبينر سيخلصان إلى أنه من المؤكد أن العقبات التي تواجه من يريدون ترك هذا المجتمع لا يمكن تخطيها. بيد أنه لا يحق لنا التوصل إلى هذا الاستنتاج، فقد يكون السبب الوحيد هو أن الانتماء إلى هذا المجتمع له فوائده الكبيرة. لكن ماذا لو اتضح أنه كان هناك بالفعل عوائق شديدة جدا وأنه حتى لو لم تكن هذه العوائق موجودة لم يكن أحد ليغادر هذا المجتمع على أي حال؟ وإذا تمكنا بطريقة ما من إثبات ذلك فهل هذا يعني أنه لم يكن من الضروري الإصرار على إزالة تلك العراقيل؟ والإجابة هي أن العضوية في تلك الجماعة ستظل غير طوعية، وهذا يجعل السلطة التي تمارسها الجماعة على أفرادها غير شرعية، فإذا كنت في غرفة بابها موصد فإنك لا تستطيع الخروج، وهذا صحيح سواء كنت تريد الخروج أم لا، فما يهم هو أن تتاح لك فرصة ترك الغرفة، فالفرصة تشبه الحرية (كما قلت في الفصل الثاني في الجزء الأول من هذا الكتاب) في أنها ليست مفهوما يعتمد على الرغبة، فإذا لم يكن هناك أحد يريد ترك الجماعة فهذا جيد، لكن الشرط الوحيد الذي يجب وفقا له أن تكون إحدى الجماعات قادرة على السيطرة على حياة أفرادها بالقدر الذي تمارسه طائفة الأميش هو ضرورة أن يكون خيار ترك الجماعة خيارا حقيقيا. ولما كانت هناك خسائر كبيرة فطرية وارتباطيه تترتب على ترك طائفة الأميش، فإن ذلك الشرط لايزال ذا قيمة محدودة فقط كإجراء وقائي ضد سوء استخدام السلطة. لكن الدول الليبرالية يمكن أن تصر على هذا الشرط ويجب عليها ذلك.

وهذه القضية الافتراضية التي طرحناها الآن توجه انتباهنا إلى مدى تميز الحجة المستقاة من متطلبات العضوية الطوعية، فمن المقبول أنه إذا لم يغادر أحد الطائفة فستقل بشدة مصلحة المجتمع في تعليم هؤلاء. ويرجع ذلك إلى أن طائفة الأميش تتمتع بالاكتفاء الذاتي ولا تشارك في

الحيــاة العامــة إلا في نطاق محدود إلا إذا كانــت مصالح الطائفة معنية مباشــرة [129]، لكــن يصعب التخلص مــن المصلحة الأبويــة للدولة فيما أســميته التعليم من أجل الحيــاة. ولكن إذا كان التعليــم الأفضل والأكثر شــمولا لن يؤدي إلى جعل أي شخص يترك الطائفة عند ذلك يمكن القول بــأن التعليم الــذي يتلقاه أطفال الأميش الآن يعــد تعليما من أجل الحياة التي سيعيشونها. وقد رأينا أن هذا هو المنطق الذي استندت إليه المحكمة العليا الأمريكية في قضية يودر. وعلى الرغم من أن ذلك المنطق كان مخيبا للآمال إذا أخذنا في الحسبان وقائع القضية، فيمكن أن نقول إنه فعال في هــذه القضية الافتراضية، لكن حتى لــو تقبلنا ذلك لبقيت لدينا المصلحة العامــة في التعليم والتي تتمثل في اشــتراطات العضوية الطوعية. وهذه المصلحة تكفي في حد ذاتها لنقض الحكم الذي صدر في «قضية يودر».

من المهم هنا أن نؤكد على أن المسألة ليست مسألة معرفة البدائل. ونجد أن كلا من وليام غالستون وشيلي بيرت يشيران إلى أن ذلك يكفي - شريطة أن يكون الأطفال على دراية بوجود طرق بديلة للحياة - للتوصل إلى النتيجة التالية: إن التعليم الذي يفرضه الوالدان على الأطفال لا يمثل قيدا شــديدا علــى هؤلاء الأطفال. ونجد بالتالي أن غالســتون يكتب قائلا إن «الســمات الأساســية للمجتمع الليبرالي تجعل من المســتحيل فعليا قيام الوالدين بمنع أطفالهما من التعرف على أســاليب الحياة الأخــرى» [130]. ويرى بيرت أنه «يمكننا - اســتنادا إلى الأعداد المتزايدة من المنشــقين عن طائفة الأميش - أن نســتنتج أن مراهقي الطائفة غير المهتمــين بالأمور الدنيوية يتولد لديهم وعي شــديد بالحياة خارج مجتمعهم المغلــق» [131]. إنهم بالتأكيد على وعي بهــا، بل وقد قــام البعض مؤخرا بإدخال هذه الحيــاة إلى وطن الأميش في ولاية بنســلفانيا في صورة حلقــة المخدرات. والتعليم الــذي تقدمه طائفة الأميش يحد من فرص العمل ويقصر الشــخص علــى التمتع بأكثر عناصر الثقافة بدائية، أي الكتب الهزلية وشبكات التلفاز والأفلام التافهة. وقد يرى الشخص أن هذا المستقبل أكثر جاذبية من أسلوب حياة الأميش، غير أن هذا الاعتقاد لا يخفف أبدا مما يتســبب فيه هــذا النوع من التعليم من تأثيرات تسبب العجز عن كسب الرزق وكذلك عدم القدرة على العيش الهانئ.

ويبدو أن بيرت يتبنى وجهة النظر المتمثلة في أن الجانب الوحيد المهم في التعليم الشامل في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية هو أن هذا التعليم يعزز «الثقافة العلمانية السائدة»، لكن من الواضح أن الأطفال لا حاجة لهم في هذا التعليم ماداموا على وعي بهذه الثقافة من خلال «مشاهدة العروض المغرية للألعاب الإلكترونية» في «نوافذ العرض الخاصة بمحلات الألعاب في منطقتهم»، أو «سماع أخبار الحفلات الراقصة التي تقام بالمدارس الثانوية من بيت الجيران» (132) و«التعدد العملي لثقافتنا الذي توضحه هذه الظواهر هو بالتحديد السبب الذي يجعل من الأفضل الحث على وجود محيط يقوم فيه الوالدان بتربية أطفالهم ويشتمل على معان متسقة وليست متعارضة» (133) بيد أنه من الغباء الشديد اختزال فرصة التعرف على أعظم إنجازات العقل البشري والروح البشرية في تعزيز «الثقافة العلمانية السائدة» لا غير. بل إنه لما كانت هذه الثقافة تحث على الاستهلاك باعتباره القيمة الأعلى، فإن ما أسميته التعليم من أجل الحياة يمكن منطقيا النظر إليه على أنه بمنزلة الترياق. ومن غير المنطقي إنكار وجود متطلبات معينة أساسية تتمثل في الوقت والمال اللازمين للحصول على المعرفة والتمتع بالأعمال الأدبية والتمتع بالحس الفني. لكن هذا الوقت والمال يسهل لمعظم الناس الحصول عليهما، بيد أنه بمجرد الحصول عليهما يصبح في الإمكان شراء سلع لا توجد علاقة أساسية بينها وبين فئتي الكسب والإنفاق. ولا حاجة إلى التزمت حيال ذلك، فما أسميته التعليم من أجل الحياة لا يمنع الاستمتاع بالألعاب الإلكترونية أو الرقص، فهو (إذا نجح) يوجد منظورا معينا حول هذه الأشياء.

ولسوء الطالع أن هذا المنظور بالذات هو الذي يثير عداوة الأشخاص الأكثر تشددا من بين المسيحيين الأمريكيين المتزمتين. وتعد قضية موزرت ضد هاوكينز من أكثر القضايا إثارة للجدل وهي توضح مدى التطرف الذي يمكن للوالدين اللجوء إليه من أجل تقييد التعليم الذي يتلقاه أولادهم(134) ونشأت هذه القضية عندما قامت «مجموعة من أولياء الأمور من المسيحيين المتطرفين بالمطالبة بحقهم في إعفاء أطفالهم من منهج القراءة الأساسية الخاص بالنظام التعليمي لمقاطعة هاوكينز في

ولاية تينسي... واعترض أولياء الأمور على تعريف أطفالهم بأي فكرة تتعارض مع معتقداتهم الدينية التي تستند إلى الصياغة الحرفية للكتاب المقدس» [135]. ومن بين الأمور التي اعترضوا عليها «قصة قصيرة توصف المستعمرة الكاثوليكية استنادا إلى أنها تدرس العقيدة الكاثوليكية» و«أحد تدريبات القراءة يظهر صبيا يحمص قطعة خبز بينما هناك فتاة تقرأ له ونص الفقرة هو ما يلي: بات تقرأ لجيم، وجيم يطبخ. الكتاب الضخم يفيد جيم، وجيم يشعر بالمتعة» [136]. وادعى هؤلاء أن هذا «ينتقص من أهمية الاختلافات بين الجنسين التي يؤيدها الكتاب المقدس» [137]، كما اشتكى أولياء الأمور أيضا بسبب «مقتطف من كتاب آن فرانك «مذكرات شابة»، لأن آن فرانك كتبت تقول في خطاب إلى صديق أن الاعتقاد غير المتشدد في وجود الرب قد يكون أفضل من عدم الاعتقاد في وجوده على الإطلاق، واشتكوا كذلك بسبب نص يتحدث عن أن إحدى الأفكار الرئيسية لحركة النهضة الأوروبية وهي الاعتقاد في كرامة وقيمة الجنس البشري لأن هذا الاعتقاد يتعارض مع دينهم» [138].

وقد أوضح القاضي ليفلي، الذي كتب الرأي الرافض لمطالبات أولياء الأمور في قضية موزرت، المغالطة التي ارتكزت عليها تلك المطالبات، قائلا: «إن تعرض الأطفال لأحد الأشياء لا يشكل تدريس أو تلقين أو حتى معارضة الشيء الذي يتم التعرض له» [139]. بل إن القدرة على التمييز بين قصة عن الروم الكاثوليك والدعوة إلى تعاليم الروم الكاثوليك هي واحدة من الأشياء التي ينبغي أن يوفرها التعليم. وقد خذلت مدارس ولاية تينيسي بشكل واضح أولياء الأمور في قضية موزرت في هذا الصدد، وكان أولياء الأمور هؤلاء عازمين على نقل القدر نفسه من انعدام الفهم إلى أولادهم. ولو أن أولياء الأمور في قضية موزرت كانوا قد شوهوا أجسام أطفالهم عبر تقييد قدرتهم على التحرك بحرية، فلن يكون هناك أدنى شك لدى أي شخص (مع احتمال استثناء تشاندران كوكاثاس) في أنه سيكون من واجب هيئة عامة ما التدخل لحماية الأطفال من الإيذاء. وبنفس الطريقة تماما، ينبغي منع أولياء الأمور من النجاح في إعاقة عقول الأطفال بالطريقة التي يرغبها أولياء الأمور في قضية موزرت.

لقد سوت قضية موزرت نقطة واحدة فقط تتعلق بحقوق أولياء الأمور في تعليم أبنائهم، حيث إن ما قرره الحكم هو أنه لا يمكن لأولياء الأمور انتقاء واختيار ما يمكن أن يتعرض له أطفالهم في إطار المناهج الدراسية لمدرسة عامة في تشغيلها وتمويلها. بيد أنه قد لوحظ على وجه التحديد، في رأي مؤيد للحكم الصادر في قضية موزرت، أنه «يمكن للأطفال أو بتعبير أدق، أولياء الأمور أن يلجأوا إلى المدارس المسيحية أو إلى التعليم المنزلي» [140]. وبالفعل، تم سحب عدد من الأطفال المعنيين في القضية من المدارس العامة وتعليمهم بدلا من ذلك في «مدارس مسيحية»، بطريقة يفترض أنها مخدرة للعقل بما يكفي لتلبية المطالب الملحة جدا التي أثارها أولياء الأمور في قضية موزرت، بينما خضع أطفال آخرون «للتعليم المنزلي»، مما مكن أولياء الأمور من تجنب فرصة نشوء أدنى فجوة بين ما يقال للأطفال في المنزل وما يتعلمونه في المدرسة [141].

وبالتالي يكون سبينر مخطئا تماما في تصوره أن قضية موزرت قد أقرت أن «أولياء الأمور يملكون حق التحكم في تعليم أبنائهم تماما» [142]. بل على العكس، فإن مفاد الرأي المؤيد للحكم والذي اقتبست منه للتو كان هو التأكيد على محدودية نطاق الحكم وذلك بلفت الانتباه إلى حق أولياء الأمور في سحب أطفالهم من نظام التعليم العام سعيا إلى تحقيق أهدافهم التعليمية. وبالمثل فإن مناقشة غوتمان لقضية موزرت في خاتمة الطبعة الثانية من كتابها «التعليم الديموقراطي» هي مناقشة مضللة، حيث تحتج، في تلك المناقشة، ضد ادعاء غالستون أن هذا الحكم «لم يعترف بحق دستوري لأولياء الأمور المعنيين في قضية موزرت في إعفاء أبنائهم من منهج القراءة المقرر للمدارس الحكومية التي يدرسون بها، استنادا إلى حقهم في حرية الممارسة الدينية» [143] وهي ترى، في معارضة لرأيه هذا، أن «حق حرية الممارسة الدينية لا ينطوي على حق لأولياء الأمور في سلطة شاملة أو شبه حصرية على تعليم أطفالهم» [144]، لكنها لا تستطيع أن تنكر ذلك الحق المطلق إذا كان كل ما هي على استعداد لقوله هو أن «المحاكم لا ينبغي أن تلغي قرارات مجالس المدارس العامة بشأن المسائل الخاصة بالمتطلبات المعقولة للمناهج الدراسية» [145] ما كان يجب

أن يقال (ومن الواضح أن غوتمان لم تقله) هو أن المحاكم يجب أن تكون على استعداد أيضا لرفض الادعاء بأن «حق حرية الممارسة الدينية» يقر بسلطة أولياء الأمور مثل أولئك المعنيين في قضية موزرت في تعويض فشلهم في تحقيق غاياتهم في إطار نظام المدارس العامة بأن يسحبوا أبناءهم منها ويرسلونهم إلى «مدرسة مسيحية» أو تعليمهم في المنزل. لأن السماح بهذا سوف يمثل على وجه التحديد قبولا «بحق حق أولياء الأمور في سلطة شاملة أو شبه حصرية على تعليم أطفالهم».

إن الانطباع أن هذا الإغفال ليس مجرد زلة قلم يدعمه تناول غوتمان لمسألة تدريس نظرية الخلق في المدارس، ففي كتابها المذكور يبدأ القسم الذي يحمل عنوان «تدريس نظرية الخلق والتربية الوطنية» بقولها إنه «ينبغي أن يكون للمجتمعات الديموقراطية سلطة واسعة النطاق على التعليم»[146]. ومع ذلك، فإن السؤال الوحيد الذي تطرحه في هذا السياق هو: «هل يجوز لمجلس إدارة مدرسة ما تقرير معاملة متوازنة بين نظرية الخلق ونظرية التطور (*) ضمن فصول علوم الأحياء في المدرسة الثانوية؟»[147]. ومن الواضح تماما أنها لا تقصد بهذا السؤال أن يكون سؤالا حول فصول المدارس الثانوية في جميع المدارس، لأنها تسوي بينه وبين السؤال عما يجب تدريسه في المدارس العامة[148] ومما يكفي لإثارة القلق هنا أن غوتمان لا تطرح السؤال الحاسم الذي يقول: هل يجوز لمجلس إدارة مدرسة ما (أو هيئة حكومية أخرى) أن يقرر تدريس نظرية التطور في جميع المدارس؟ ما هو أكثر مدعاة للقلق هو الأساس المنطقي الذي أقامت عليه استنتاجها أن الدستور يحظر تدريس نظرية الخلق في المدارس العامة، وهو أن تدريس نظرية الخلق فقط أو حتى تدريسها جنبا إلى جنب مع نظرية التطور من شأنه أن يؤدي إلى «إقامة دين من الأديان» وهو ما يحظره التعديل الأول للدستور(**). بيد أنه في الحالة التي ننظرها، هذه الحجة يمكن أن تنطبق على ما يجري في المدارس العامة فقط.

(*) تسمى أيضا «نظرية النشوء والارتقاء» [المترجم].

(**) ينص التعديل الأول للدستور الأمريكي على ما يلي: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة، أو من حق الناس في الاجتماع سلميا، وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف» [المترجم].

وتأخذ غوتمان بعين الاعتبار سببا واحدا يمنع تدريس نظرية الخلق الذي لا يقتصر في نطاقه على المدارس العامة. هذا السبب هو أن نظرية الخلق غير صحيحة. وفي حين أنها تسلم بأن «الحجة العلمية ضد نظرية الخلق واضحة ومباشرة»، وهي تعدل هذا الرأي على الفور بقولها إن «الحجة الديموقراطية معقدة» [149] (ويتبين أنها حجة من المؤسسة). ونتيجة لذلك، على حد قولها، فإننا «لا يمكن أن نستنتج، بعد أن نقرر أن الأدلة تؤيد نظرية التطور أكثر مما تدعم نظرية الخلق، أننا سوف نعرف ما يلزم تدريسه في الفصل و ما لا يلزم» [150]. لم لا؟ لقد قلت في موضع سابق إن احتمال قيام الحكم الديموقراطي يعتمد على وجود معايير مشتركة من الخطاب العقلاني. وقد أشار ستيفن هولمز، بعد تتبع مسار تفكير مثل هذا، إلى أن «حظر المحكمة العليا ضد عبث نظرية الخلق بالكتب المدرسية» قد يرى على أنه ضروري «لحماية (العقل) ذاته، وليس مجرد حماية الحريات المفردة، إذ كيف يمكن تجاوز المنهج العلمي، بأقل قدر من معنى دراسة الوقائع المحرجة والاستماع إلى وجهات النظر المنافسة، هكذا من دون تقويض أحد العناصر الأساسية في الحكم الديموقراطي في حد ذاته؟» [151]. ويتساءل هولمز: «إذا كان على المحكمة أن تحمي ظروف الحكم الديموقراطي، فهل يمكنها أن تغفل عن الحقيقة التي يتم غرسها في المدارس العامة؟» [152]. لا يمكنني أن أرى كيف ينبغي أن يقتصر استنتاج هولمز على المدارس العامة، إذا ما كانت شروط الحكم الديموقراطي في خطر.

ومن الصحيح تماما، كما يحلو لأنصار نظرية الخلق القول، أن أحدا لم يكن موجودا عندما بدأت الحياة [153]، لكن إذا كان ذلك يجعل التطور «نظرية، وليس حقيقة واقعة»، فإنه من الممكن قول الشيء ذاته عن وجود أبراهام لينكولن - ومن باب أولى، يسوع - ذلك لأنه لا أحد ممن هم على قيد الحياة الآن كان موجودا في الزمن الذي نعتقد أن أيا منهما قد عاش فيه. وبالطبع فإنه من الممكن منطقيا أن يكون الله قد خلق الكون منذ عشر دقائق، خلقه مكتملا بخلفياته وحفرياته وسجلاته المكتوبة والذكريات المشفرة في أدمغتنا. لكن ليس هناك ما يدعو للاعتقاد أن الأمر على هذا

النحو، فالنقطة المهمة ليست فقط أن نظرية الخلق زائفة، بل هي بالأحرى أنه لا توجد طريقة للدفاع عن تلك النظرية لا تشكل انتهاكا لأبسط قوانين التفكير العقلاني. ولا يعنيني هنا أن أسأل ما إذا كان هولمز محقا في أن يستنتج من ذلك أن المحكمة العليا ينبغي أن تحظر تدريس نظرية الخلق في المدارس على أساس أن تدريسها يقوض شروط وجود خطاب عام مفهوم لكل أطرافه، فكل ما أرغب في ادعائه هو أن السلطات التعليمية للدولة يمكن أن تتبنى إلى حد بعيد الرأي الذي مفاده أن نظرية الخلق فاسدة فكريا بدرجة تجعلها لا تصلح لأن تدرس في أي مدرسة، سواء كانت عامة أو خاصة.

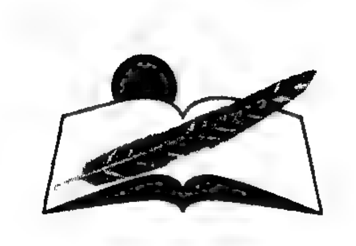
يقدم لنا ألبرت مينيندز في تحليل للكتب المدرسية المسيحية الأصولية صورة معبرة جدا عن ذلك الشيء الذي يجري في «دائرة المدارس الخاصة التي تشهد نموا سريعا»، وفي «التعليم المنزلي» الذي يقوم على هذه الكتب[154] دعونا نتوقف مع التطور للحظة ونر ما الذي جاء عنه في الكتاب المدرسي «علم الأحياء للمدارس المسيحية» الذي وضعته جامعة بوب جونز. «يتألف جزء كبير من الكتاب من دحض عملية التطور والدفاع عن نظرية الخلق الواردة في الكتاب المقدس. ويعترف الكاتب بأن هذه الجزئية صعبة وخطيرة (ولأن الشيطان قد استخدم نظرية التطور بصورة مؤثرة ضد المسيحيين، يجب عليهم أن يعرفوا ما يصدقونه بشأن هذه النظرية)»[155]. والدور النشط المنسوب للشيطان هنا يكاد يكون من غير المستغرب، حيث يقال للطلاب أيضا إن «الشيطان يتحكم في العالم المادي من حولنا»[156]. كما يقال لهم أيضا، من بين جملة أمور أخرى، إن «عمر الأرض ليس مليارات ولا حتى ملايين السنين»، وإن «الأساس الجيني للتطور البيولوجي مستحيل من الناحية الإحصائية»[157]. وفي الدراسات الأدبية أيضا، وهي العدو اللدود لأولياء الأمور المعنيين في قضية موزرت، يعتبر الكتاب المقدس هو المحك. ويتم تحذير الطلاب من أن: «القارئ يجب أن يكون حريصا على عدم السماح للأفكار الواردة في العمل الأدبي بأن تحدد معتقداته أو أن تكون أساسا لتصوره عن الحقيقة، إذ ينبغي اختبار جميع الأفكار في ضوء كلمة الله»[158].

ومن ثم يكون من المتوقع أن يتمثل الشكل الوحيد لنقد الكتّاب الإنجليز أو الأمريكيين، الذي يرد في الكتب المدرسية «المسيحية»، في تقييم الدرجة التي يعبر بها كل كاتب عن كلمة الله. وغني عن القول أنه لم تظهر في القرون القليلة الماضية أي شخصية رئيسية تحظى بالكثير من الثقة، فالكتاب الوحيدون الذين يلقون القبول هم أولئك الذين لم يسمع بهم أحد غيرهم [159] ويتم التعامل مع التاريخ بنفس الطريقة. وهكذا «يتم التنديد بالأمم المتحدة بوصفها (مخالفة لتعاليم الإنجيل)» [160]، وذلك لأن «هدفها وهو أن تكون حكومة عالمية واحدة في نهاية المطاف يتعارض مباشرة مع خطط الله الذي بدد الأمم عند برج بابل عندما سعت إلى الوحدة» (سفر التكوين 11: 6 - 8) [161].

ومن المستحيل أن نوصل عبر هذا العدد القليل من الاقتباسات تلك الخصائص المدمرة للعقل التي تحتويها هذه الكتب المدرسية. إلا أنني، على الرغم من ذلك، لا أعتقد أن أي شخص يقرأ كتاب مينيندز بعقل منفتح سوف يشك كثيرا في أن الشباب البالغين الذين استقوا تعليمهم من الكتب المدرسية «المسيحية» من شأنهم أن يعرفوا ما هو صحيح بدرجة أقل مما كان يعرفه شخص أوروبي عادي جيد التعليم وجيد الاطلاع عاش في أوائل القرن الثامن عشر ويؤمنون بما هو باطل بدرجة اكبر من ذلك الشخص. بل إن الأمر الذي لا يمكن إنكاره أبدا هو أن البشر الذين ينتجهم التعليم «المسيحي» سوف يكون تقديرهم للأدب الغربي أكثر فقرا من تقدير شخص تلقى تعليما جيدا وعاش منذ ثلاثة قرون. ذلك أنه من بين جميع الكتب المتاحة لمثل ذلك الشخص، ربما يكون الكتاب الوحيد (غير الكتاب المقدس، بالطبع) الذي يمكن أن يمر على متلقي التعليم «المسيحي» هو «رحلة الحاج» (*)، وسوف يعرفون عن جميع الكتاب اللاحقين تقريبا فقط أنهم أنصار للبروتستانتية الإنجيلية ولا يمكن الاعتماد عليهم، فإذا كانت ثمة أي مصلحة عامة في التعليم، فإنها قطعا يجب أن تمتد بما فيه الكفاية لإنقاذ الأطفال من هذه المهزلة.

(*) عنوان الكتاب الأصلي هو Pilgrim's Progress، وهو رواية كتبها الروائي والمؤلف البريطاني جوان بانيان (John Bunyan)، وهي تدور حول قصة شاب أراد الخلاص من أشرار مدينة الدمار بواسطة السيد المسيح [المترجم].

أنا لست خبيرا في الدستور الأمريكي، فقد يكون من شأن بند «حرية الممارسة الدينية» أن يمنع الولايات من إغلاق المدارس «المسيحية» التي تدرس من الكتب التي اقتبست منها هنا. وربما تسوغ لنا هذا الاستنتاج قضية قضت على «معايير الحد الأدنى لتشغيل المدارس» بولاية أوهايو، ذلك لأن الحكم «قد وجد أنه من غير المعقول» اتباع معايير لا يمكن الاعتراض عليها كتلك التي «تتطلب قدرا محددا من التعليم في المجالات التي لا تصلح لتدريس المبادئ الدينية»[162]. ومع ذلك، لا يبدو أن المحكمة العليا قد رفضت مثل تلك القضية، والحكم في قضية سميث يوفر قدرا من التشجيع للأمل في أن المحكمة الحالية يمكن أن تكبح جماح التفسيرات الأكثر إسرافا لنطاق «حرية الممارسة الدينية» التي كانت المحاكم السابقة لها قد فضلتها. وإذا كان الدستور الأميركي بالفعل يقف في طريق السلوك الراشد من جانب السلطات العامة فيما يتعلق بالتعليم الخاص، فإن هذا الأمر يعتبر سيئا للغاية، لكنه لا يغير بأي شكل من الأشكال الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها حول المصلحة العامة في تعليم جميع الأطفال. وليس لدى البلدان الأخرى سبب لاتباع نموذج الولايات المتحدة في المدارس أكثر من السبب الذي لديها لاتباع نموذج الولايات المتحدة في التسلح.



7

التعسف في استخدام «الثقافة»

«المساومة على المبادئ الليبرالية ليست إحدى القيم الليبرالية، ولا يمكن أن تكون كذلك»

المؤلف

1 - «هذا جزء من ثقافتي»

يميل أنصار التعددية الثقافية إلى أن يكونوا طيور العقعق الفكرية (*)، فهم يلتقطون الأفكار الجذابة ويدمجونها في نظرياتهم من دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بشأن الكيفية التي يمكن بها أن تتوافق تلك الأفكار بعضها مع بعض. وفي هذا الفصل، سوف ألقي نظرة على ثلاثة ادعاءات حول الثقافة يعتمد عليها

(*) طيور العقعق magpies هي طيور من فصيلة الغراب تتميز بأنها تنجذب إلى الأشياء اللامعة. وتبني تلك الطيور أعشاشها الضخمة في الأشجار أو الشجيرات، وتُغطيها بغطاء من أعواد شائكة مُفككة. ويتغذى العقعق على الحشرات وبيض الطيور، وصغار الطيور، والثدييات الصغيرة، كما يأكل الجيف. والمعنى الذي يقصده المؤلف هنا أن أنصار التعددية الثقافية يشبهون طائر العقعق في بناء أنساقهم الفكرية على نحو مفكك، مثلما يبني العقعق عشه، كما أنهم ينجذبون إلى أي أفكار بارزة مثلما ينجذب العقعق إلى الأشياء اللامعة. كما أن هناك بعض الشبه - وفق المؤلف - بين طريقة تغذية طائر العقعق وطريقة بناء فكر أنصار التعددية الثقافية [المترجم].

منظرو التعددية الثقافية، أولها أن نوعا ما من الدفاع عن ممارسة معينة هو القول بأنها تُشكِّل عنصرا في ثقافة الجماعة التي تمارسها. وسوف أوضح في ما تبقى من هذا القسم أن هذا الافتراض سائد بصورة تثير الدهشة - وأنا أسميه «افتراضا» لأنه لا يرقى إلى درجة تكريمه بأن نصفه بأنه حجة. وعندما نورد الاعتراض الواضح القائل بأن كل ما لدينا حتى الآن هو مجرد ملاحظة أنثروبولوجية، نجد الرد هو الادعاء بأنه لكي نُبرر إحدى الممارسات ليس من الضروري أن نُثبِت أنها تستوفي معيارا عاما معينا للقيمة، إذ إن كل ما يلزمنا قوله - بل وكل ما يمكننا قوله - هو أنه ببساطة لما كانت تلك الممارسة تشكل جزءا من ثقافة الجماعة، فإنها تعد ضرورية لرفاهة الجماعة، وسوف أخصص القسم الثاني (من هذا الفصل) لهذه الفكرة.

وترتكز كلتا حالتي الاحتكام إلى الثقافة هاتين (الأولى ضمنا، والثانية صراحة) على فكرة أنه لا يوجد معيار مشترك يمكن بواسطته تقييم الثقافات والممارسات التي تعد جزءا لا يتجزأ منها. وهذا يتنافى منطقيا مع ادعاء ثالث، هو أن الثقافات متساوية في القيمة، أو أنه ينبغي على أي حال افتراض أو تأكيد أنها متساوية في القيمة. غير أن هذا التضارب بين اللامقايسة الثقافية والمساواة الثقافية لا يمنع بعض منظِّري التعددية الثقافية من تبني كل منهما. في القسم الثالث، سوف أتناول - بالترتيب - افتراض وتأكيد التساوي في القيمة، ثم أتناول في القسم الرابع الادعاء بأنه لا يمكن الدفاع عن الحقوق الليبرالية القياسية إلا من خلال التذرع بفكرة أن الثقافات متساوية في القيمة. ولتأكيد أن هذا الادعاء أبعد ما يكون عن الصحة، فسوف أدفع بأن الفكرة القائلة بأن الحقوق الليبرالية يجب أن تستند إلى القبول العام لتساوي الثقافات في القيمة تُشكل في الواقع تهديدا لتلك الحقوق. أما القسمان الأخيران من هذا الفصل، وهما «حدود مبدأ التمسك بالتقاليد» و«حدود مبدأ العمومية» فيشكلان ثنائيا مترابطا، حيث إن السؤال الذي يجري خلالهما هو: ما الظروف التي في ظلها يكون الاحتكام إلى القواعد السلوكية المحلية دفاعا مناسبا عن فرضها بصورة قانونية؟

لنبدأ إذن بالافتراض القائل بان هذا الاحتكام إلى «الثقافة» يشكل نوعا من التبرير في حد ذاته. ولكي نُقدّر خصوصية هذا الافتراض، دعونا نتفكر للحظة في الطريقة التي يدافع الناس بها عادة عن أفعالهم عندما يُستنفَروا للقيام بذلك. لنفترض أنه قد طُلِبَ منك تبرير أحد أفعالك. هنا سيكون ردك الطبيعي هو أن تشرح سبب قيامك بذلك الفعل من خلال لفت الانتباه إلى سمات الفعل التي جعلت منه الشيء الصائب الذي ينبغي القيام به في ظل الظروف المحيطة. هنا ربما يختار أي مراقب خارجي أن يقول إنك تحتكم إلى ثقافتك، بالمعنى الأكثر ابتذالا وهو أنك قد استخدمت مخزونك من الأفكار حول ما يجعل الأفعال صائبة أو خاطئة، وأنه يكاد يكون من المؤكد أنك تشترك في تلك الأفكار مع بعض الأشخاص الآخرين، و أنه من المحتمل جدا أنك قد تربَّيت على بعض منها على الأقل. ولكن هذه الملاحظة الخارجية -التي ربما تصدر عن عالم أنثروبولوجيا زائر- ليس لها أي تأثير في البنية المنطقية لدفاعك عن الفعل الذي قمت به، فما كنتَ تقوله هو أن فعلك كان صوابا من أجل كذا وكذا من الأسباب. وحيث إنك قد عرضت أسبابا، فإنه يمكن للشخص الذي تحداك لتبرير فعلك أن يجادلك حول ما إذا كانت تلك الأسباب جيدة أم لا. ويمكنك بطبيعة الحال، أن تحاول الرد على اعتراضاته، ولكن ما لا يمكنك القيام به، من دون أن تغير الموضوع، هو التراجع عن الادعاء بأن القيام بذلك العمل هو جزء من ثقافتك. وليس هناك ما يمنعك من قول ذلك، ولكن عندما تقوله تكون قد توقفت عن المشاركة في الحديث الأخلاقي، وتحولت إلى وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا.

كيف يمكن لأي شخص أن يتصور جديا أن مجرد الاستشهاد بحقيقة تقليد أو عرف معين يمكن أن يكون وسيلة مستقلة للتبرير؟ فحتى لو استخدمت هذه الوسيلة كنوع من التفسير فإنها ستقابل مشكلات لأنها ستكون أقرب ما تكون لتحصيل الحاصل[1]. غير أن هذه الوسيلة - بوصفها مبررا - لا تبدو حتى أنها هي الوسيلة الصحيحة للقيام بتلك المهمة. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الاحتكام الصريح إلى واقعة «الثقافة»، باعتبارها مبررا، هو وسيلة شائعة ودائمة على نحو لافت للنظر. وإليكم مثالا يعود

إلى العام 1835 عندما قام شعب الماوري(*) القادم من الجزر الشمالية في نيوزيلندا بغزو جزر «تشاثام» الواقعة على بعد خمسمائة ميل إلى الشرق. وكان يحتل هذه المنطقة شعب الموريوري(**) الذي ينتمي إلى عرق الماوري نفسه وكان قد انفصل عنه منذ ألف عام على الأرجح، واتبعوا أسلوبا في الحياة يتسم بالبساطة والسلام. لقد هجم الغزاة الماوريون الذين كان عددهم تسعمائة شخص مسلحين بالبنادق والهراوات والفؤوس «بالهجوم الجماعي، وخلال الأيام القليلة التالية قتلوا المئات من شعب الموريوري كما طهوا وتناولوا كثيرا من الجثث واستعبدوا جميع من تبقوا على قيد الحياة، ثم قتلوهم أيضا بعد ذلك على مدى السنوات القليلة التالية وفقا لأهوائهم»[2]. وقال أحد الماوريين موضحا: «لقد احتللنا هذه المنطقة... وفقا لعُرفنا، وأسرنا جميع الأشخاص هناك، ولم يفلت منا واحد منهم، فقد هرب منا بعضهم فقتلناهم وقتلنا الآخرين أيضا، ولكن ما الضير في ذلك؟ لقد كان ذلك يتفق مع عُرفنا»[3].

هذه القصة توضح لنا، بالمصادفة، القصور الذي يشوب الفكرة الشائعة التي تقول بأن العالم الذي تتمسك فيه كل جماعة بعُرفها الخاص لا بد أن يكون عالما يسوده السلام؛ إذ إن العواقب ستتوقف على ما إذا كان ذلك العرف مسالما أم عدوانيا. وكان السبب في العواقب الوخيمة التي نتجت عن المواجهة بين شعب الموريوري وشعب الماوري هو التقاء الأعراف المسالمة بالأعراف التي تدعو إلى الحرب والعبودية والإبادة، فبمجرد أن وصلت جميع:

(*) الماوري (بالإنجليزية: Maori) هم السكان الأصليون لنيوزيلندا وجزر كوك. قدم أسلافهم البولينيسيون إلى نيوزيلندا بين عامي 800 و1300، من الجزر البولينيسية الأخرى. وفي اللغة الماورية، لفظة «ماوري» تعني «العادي» أو «المألوف». ويحافظ الماوريون على عاداتهم وتقاليدهم القديمة، مما يميزهم عن عامة سكان نيوزيلندا، ولكنهم في الوقت نفسه لديهم ممثلون في البرلمان، كما يشاركون (بدرجة أقل) في معظم قضايا البلاد. وسوف نلتزم بمصطلح «الماوري» أو «الماوريون» للإشارة إليهم [المترجم].

(**) الموريوري (بالإنجليزية: Moriori) هم شعب عاش في نيوزيلندا في العصور القديمة. وقد اكتشف علماء الأنثروبولوجيا في ثمانينيات القرن التاسع عشر في نيوزيلندا الدليل على وجود ثقافة محلية تختلف عن الثقافة الماورية. وتعود تلك الثقافة المحلية إلى أُناس عاشوا في نيوزيلندا قبل الماوريين. وقد تأكد علماء الحفريات الآن أن ثقافة الموريوري كانت شكلا مبكّرا من الثقافة الماورية. وأن شعب الماوري في جزر الشاثام طوروا حضارتهم بمعزل عن بقية شعب الماوري في نيوزيلندا. ولذلك أصبحت ثقافتهم مختلفة [المترجم].

> مجموعـات الماوريين إلى الشـاطئ أخذوا يتجولون في مسـتعمرات شـعب الموريوري وهم يعلنون أن هذا الشعب أصبح عبيدا لهم الآن، ويقتلون من يعترض على ذلك. ولكن كان يمكن لمجموعة مقاومة منظمة من شعب الموريوري هزيمة الماوريين، الذين كانوا أقل عددا بنسبة واحد إلى اثنين، بيد أن تقاليد شـعب الموريوري كانت تميـل إلى حل الخلافات سـلميا، لذا فقد اتخذوا قرارا خلال اجتماع مجلس الحكم بعدم ردع العدوان، بل عرض السـلام والصداقة وتقسـيم المـوارد. وقبل أن يتمكن شـعب الموريوري مـن تقديم هذا العرض هاجمتهم قوات الماوريين دفعة واحدة [4].

ثم حدثت مذبحة الإبادة الجماعية التي وصفناها منذ قليل.

أمـا في عصرنـا الحالي فلا يجـري الدفاع عن المذابح العشـوائية باعتبارهـا «جزءا مـن الثقافة»، عندما يكون الضحايا من البشـر (حيث يُعتقد عادة أن المذابح من هذا النوع تحتاج إلى دفاع من نوع آخر، حتى إن كان غير مقبول)، بل عندما يكون الضحايا هم غيرنا من الثدييات. ولنأخذ مثالا على ذلك صائدي حيوان الفقمة الكنديين:

> يدعي الصنـدوق الدولي لرعايـة الحيوانات (IFAW) الـذي يقع مقره الرئيسـي فـي مدينة لنـدن أن حيوانات الفقمة تُسـلَخ حية على الثلوج بعد إزالة أعضائها الذكرية (التي تباع باعتبارها طعاما يثير الشـهوة الجنسـية). كما تؤكد هذه المنظمة استمرار عمليات قتل صغار الفقمة على الرغم مـن حظر ذلك. ولا تحتوي حملـة العلاقات العامة التـي تُعدها جمعيـة صائدي الفقمة علـى أي صور لهذه الحيوانـات، ولكنها تحتوي بالفعل علـى فيديو يُظهر أحد صائدي الفقمة وزوجته وهما يدافعان عن أسلوب حياتهما، فيقول ويـل إليورد من جزيـرة نيوفاوندلانـد: «لقد ظلت عائلتي تصيد الفقمة على مـدى أجيال عديدة، فهذا أحد المقومات الأساسية لثقافتنا» [5].

لنلاحظ هنا أن الصحافي يقع في الفخ ويستخدم كلمة «دفاع» لوصف ما لا يزيد على كونه مجرد تقرير لحقيقة ما، فإذا كان أحدهم قد قال: «ظللنا نفعل ذلك لمدة طويلة» فربما يكون الرد المنطقي على ذلك هو: «إذن فقد آن الأوان لتتوقفوا عن ذلك».

وهكذا أيضا تعاني الحيتان من «حقوق ثقافة الأقليات»، حيث حصل أفراد شعب تشوكتشي(*) الذين يقطنون أقصى شمال روسيا على إعفاء دام على مدى السنوات العشر (1992-2002) من الحظر الدولي على صيد الحيتان، وذلك استنادا إلى «الحق في صيد الحيتان عندما يكون ذلك عنصرا تقليديا في الثقافة والعادات الغذائية»[6]. كما طالب أيضا «أقاربهم في الجانب الآخر من مضيق بيرينغ وفي الولايات المتحدة الأمريكية، وهم قبيلة ماكا من الهنود الحمر الذين يعيشون في ولاية واشنطن بالحق في قتل خمسة حيتان رمادية كجزء من نهضتهم الثقافية»[7]. ونجحت هذه القبيلة في أن تحصل من اللجنة الدولية لصيد الحيتان على «إذن في العام 1997 لصيد 20 حوتا على مدى خمس سنوات»، وهو العدد الذي من المفترض أن يمثل أربعة أخماس ما تتطلبه النهضة الثقافية لهذه القبيلة في كل عام[8].

ويمكننا إدراك مدى رسوخ الدفاع الذي يستند إلى أسس «ثقافية» إذا لاحظنا أنه حتى من يودون إلغاء الإعفاءات من الحظر على صيد الحيتان الموجودة بالفعل، ويرفضون إعطاء أي إعفاءات جديدة يتقبلون على ما يبدو أن الحجة المستندة إلى أسس «ثقافية» ستكون حجة شرعية إذا صحت افتراضاتها. وهذا هو رد ماشا فورونتسوفا، وهي من العاملين في الصندوق الدولي لرعاية الحيوان، على ادعاءات شعب تشوكتشي، حيث قالت: «إن الحيتان الرمادية لا تعد عنصرا مهما في العادات الغذائية لشعب تشوكتشي، ومن غير المنطقي، بالتالي، وجود حاجة ثقافية لقتل هذه الحيتان». كما يروى عن ليني لونزديل، وهو أحد العاملين في وكالة التحقيق البيئي الأمريكية، أنه قال عن الادعاء المناظر من قبيلة ماكا:

(*) شعب تشوكتشي (بالإنجليزية: Chukchi) هم أحد الشعوب الأصلية التي تسكن شبه جزيرة تشوكتشي وشواطئ بحر تشوكتشي ومنطقة بحر بيرينغ من المحيط القطبي داخل الاتحاد الروسي. وهم يتحدثون لغة تسمى لغة «تشوكتشي» [المترجم].

«لا توجد حاجة لدى قبيلة ماكا إلى قتل الحيتان لأنهم استغنوا على مدى عقود عن تناول لحومها»[9]. غير أن بيت القصيد هو أنه لا توجد «حاجة» تجعل أي شخص يقتل الحيتان، سواء كان قتل الحيتان «جزءا من ثقافته» أو أحد العناصر التقليدية في عاداته الغذائية.

وتذكرنا رواية «موبي ديك»(*) إلى أي مدى كان صيد الحيتان يمثل قوام الحياة الاقتصادية (ولن تكون مبالغة إذا قلنا الثقافية) لعدد من البلدات في منطقة نيو إنغلاند بالولايات المتحدة. وعندما قل عدد الحيتان، بحيث أصبح صيد الحيتان غير مربح، كان لا بد من أن تتغير الحياة الاقتصادية والثقافية التي كانت تعتمد على صيد الحيتان. ونجد اليوم أسبابا قوية (من ناحية الحفاظ على الموارد الطبيعية ومن الناحية البيئية) لوضع حظر على صيد الحيتان. وانعكاسات ذلك هي أن الأنظمة الاقتصادية والثقافات التي لاتزال تعتمد على صيد الحيتان لا بد من أن تتغير بالطريقة نفسها. ومن الجدير ملاحظته بالمصادفة أن الدفاع. الذي يستند إلى أسس «ثقافية». عن صيد الحيتان لا يمكن قصره على شعوب السكان الأصليين، فإذا أقررنا هذا الدفاع أصلا فإنه يسمح للنرويجيين بادعاء أن ثقافتهم التقليدية تتضمن صيد الحيتان، ولليابانيين بادعاء أن ثقافتهم التقليدية تتضمن تناول لحومها؛ فكلا هذين الادعاءين صحيح بلا نزاع.

ولعل أكثر المدافعين نشاطا عن ادعاءات السكان الأصليين التي تستند إلى الاحتكام إلى «الثقافة» هو جيمس تولي، حيث نجده في كتابه «التعددية غريبة الأطوار» يطري بشدة على التغاضي عن القواعد العامة فيما يتعلق بالسكان الأصليين، عندما يتعارض تطبيق هذه القواعد مع قدرة هؤلاء الناس على الاستفادة من ثقافتهم في صورتها الأصلية. وهو يرى أن إمكان عمل إعفاءات في ظل هذه الظروف يثبت إمكان تخصيص الحقوق «بحيث لا تمثل تمييزا ضد الاختلافات المتعلقة بهوية المواطنين والتي يمكن إثبات أحقيتها بالحماية»[11]. ويمكن أن يعتقد القارئ غير

(*) رواية «موبي ديك» (بالإنجليزية: Moby-Dick) كتبها الروائي الأمريكي هيرمان ميلفيل وهي تعد من روائع الأدب الأمريكي على الإطلاق (وتعرف أيضا باسم «الحوت») وتحكي مغامرة لصيد الحوت الأبيض [المترجم].

المدقق أن تولي يدعــو إلى عمل تحقيق حول مدى قيمة الفعل ذي الصلة، مثل التحقيقــات التي يمكن إجراؤها فيما يتعلق بأي فعل آخر؛ فيتم مثلا استقصاء الآراء التي تؤيد هذا الفعل والآراء التي تعارضه. وهذا التفسير يتعارض تماما مع ما يقصده تولي، فهذا التفســير يفترض مســبقا وجود بعض معايير القيمة التي تعد خارجية بالنسبة إلى الثقافة التي تضم الفعل ذات الصلة، فالذي كان يقصده تولي هو معيار داخلي بالنسبة إلى الثقافة؛ ونجد وفقا لذلك أن قيمة إحدى الممارسات تتحدد وفق مدى محورية هذه الممارسة للثقافة المذكورة.

وســوف أوضح منهج تولي من خلال تنــاول تحليل قدمه حول إحدى القضايا التي تماثل كثيرا هذه القضايا التي ناقشناها منذ قليل. وفي تلك القضيــة قدمت مجموعة من ســكان أمريكا الأصليين طعنا في حظر كان مفروضــا على الصيد بهدف الحفاظ على الثروة الســمكية. ويقول تولي إن القــرار الــذي صدر لمصلحة هذه المجموعة - والــذي يطري عليه - كان يســتند إلى ما توصلت إليه المحكمة من أن «الصيد في منطقة معينة من المياه الساحلية يعد جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية لشعب الموسكويم(*) من الســكان الأصليــين» (12). ومن المؤكد أنــه إذا كان الصيد في منطقة مائية معينة يعد جزءا لا يتجزأ من ثقافة الموسكويم، فإن وضع حظر على الصيد فيها سيســتتبع حدوث نوع من التغير في هذه الثقافة. ولكن ذلك فــي حد ذاته لا يجعل هذا التغير بمنزلة خطر على «الهوية الثقافية» لهم، إلا إذا قمنــا بتعريف «الهوية الثقافيــة»، بحيث تنهار عند حدوث أي تغير فــي الثقافة. وذلك لن يختلف - في عــدم منطقيته - عن تعريف «الهوية الشــخصية» بحيث يدمرها أي تغير في ظروف المعيشة، مثل الانتقال إلى منــزل جديد والحصول على عمــل جديد والزواج وهكــذا... دواليك، أو بعبارة أخرى؛ إذا كان من قبيل تحصيل الحاصل أن أي تغير في أي ثقافة يدمر هوية تلك الثقافة، فإنه لا يمكن الاعتراض على التغيير اســتنادا إلى أنه يدمر الهوية الثقافية.

(*) شعب الموسكويم (بالإنجليزية: Musqueam) هو أحد شعوب السكان الأصليين التي سكنت الأراضــي الكندية التي أصبحت تســمى اليوم فانكوفر. الأعداد المتبقية من هذا الشــعب قليلة جدا [المترجم].

ولكـــن كيف يمكن تعريف «الهوية الثقافيـــة» بحيث يمكن توجيه تهمة خطيرة للتغيير في أسلوب حياة إحدى الجماعات، وهي أنه سيدمر هويتها الثقافية؟ إذا افترضنـــا أن أفراد هذه الجماعة لم يعودوا ينظرون بعضهم إلى بعض على أنهم يحملون ثقافة مشـــتركة متميزة إلى حد ما، فإن هذا يعنـــي - بالتأكيد - أنهم قد فقدوا هويتهـــم الثقافية. وهناك حالة أخرى يمكن أن نصفهـــا بأنها تمثل أيضا فقدانا للهويـــة الثقافية، وهي احتمال اختفاء سلطة الأعراف التي تحكم الجماعة من دون إحلال مجموعة أخرى مـــن الأعـــراف محلها، حيث إن هذا من شـــأنه أن يضع هذه الجماعة في حالة «حرب الكل ضد الكل» التي تحدث عنها توماس هوبز(*)، وإذا كانت هنـــاك حاجة حقيقية لوضع حظر على الصيد بغرض الحفاظ على الثروة السمكية، فقد يعني ذلك أن شعب الموسكويم لم يحصل إلا على إرجاء في التنفيذ لفترة محدودة، فإذا افترضنا أن الثروة السمكية انتهت في غضون عشر سنوات، فهل سيؤدي ذلك إلى عدم قدرة شعب الموسكويم على النظر بعضهم إلى بعض على أنهم يحملون ثقافة مشـــتركة؟ وهل ستتحل أعراف هذا الشـــعب بحيث ينزلق أفراده إلى «حـــرب الكل ضد الكل»؟ ربما يكون ذلك ممكنا غير أنه يبدو بعيد الاحتمال، لذا فإنه يجب على الأقل أن تكون هنـــاك حجج أكثر مصداقية من مجرد القول بأن الصيد في منطقة مائية معينة يُعد إحدى الممارسات التقليدية حتى يمكن أن يكون ذلك مقنعا.

ثمة فكرة تقول بأن ثقافات الشـــعوب الأصلية هي ثقافات هشـــة إلى حد كبير، وهذه الفكرة تدعم تلك الشعوب إلى أبعد الحدود. وفي هذا الصدد يصر تشـــارلز تايلور، مثلا، (كما ســـنرى لاحقا) على أنه لا بد علينا أن نُدرك أن كل إنسان لديه قدرة مســـاوية لغيره على التمتع بثقافة ما. وأنا أؤيد هذه القضية وأود فقـــط أن أضيـــف إليه أنه يجب علينا أيضا أن نعزو لجميع البشـــر قدرة

(*) توماس هوبز (1588 - 1679) مُنَظر سياســـي وفيلســـوف إنجليزي. وأحد أكبر فلاسـفة القرن الســـابع عشـــر في إنجلترا، وأكثرهم شـــهرة خصوصـــا في المجال القانونـــي، حيث كان، بالإضافة إلى اشـــتغاله بالفلســـفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثيـــر من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المســـتوى السياســـي والحقوقي. كما عرف بمســـاهمته في التأســـيس لكثير من المفاهيم التي مارســـت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياســـية، بل كذلك على مســـتوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان وعلى رأســـها مفهوم العقد الاجتماعي [المترجم].

متساوية على التكيف الثقافي. وبطبيعة الحال فإن تساوي البشر في قدرتهم على التكيف الثقافي لا يستتبع أن تكون لدى جميع الثقافات الوسائل الفعالة نفسها التي تمكنها من التكيف مع التغيير، كما لا يترتب على تساوي البشر في قدرتهم على التمتع بالثقافة أن يتساوى إنجازهم الثقافي. غير أنه يمكننا - على الأقل - رفض الفكرة التي تقول بأن مقومات أنماط الحياة متشابكة مع بعضها تشابكا شديدا، بحيث لا يمكن أن يتغير أي منها من دون أن يؤدي ذلك إلى تفسُّخ الكل [13]. وأنا أظن أن السبب في انجذاب كثير من المنظِّرين إلى هذه الفكرة يرجع إلى الاعتقاد في أنه يمكن التوصل إلى استنتاجات جوهرية من فكرة أن التغير هو التغير، وهي الفكرة التي تعد تحصيل حاصل.

إن الوصف الذي يقدمه لنا تولي حول قضية «توماس ضد نوريس»، التي يثور النقاش حولها كثيرا، هو وصف مشوق على نحو غير عادي، لأنه يُسلط الضوء على فكر تولي؛ وكان توماس بحكم مولده أحد أفراد جماعة «ساليش»، وهي إحدى جماعات سكان أمريكا الأصليين، وهي تحتل إحدى المناطق المخصصة للهنود الحمر في شمال شرق كندا. وكان توماس قد ترعرع بعيدا عن تلك المنطقة واستمر في العيش بعيدا عنها، ولم يكن يعرف كثيرا عن ثقافة جماعة «ساليش»، ولم يكن مهتما بها. وعلى الرغم من ذلك فقد اختطفه أفراد الجماعة وأجبروه على الخضوع لطقوس الانضمام إلى الجماعة. ونجح توماس في مقاضاة مختطفيه بتهم الاعتداء والضرب والاحتجاز من دون وجه حق. ويُبدي تولي موافقته على حكم المحكمة الذي كان في مصلحة توماس، ولكن موافقته هذه كانت بناء على وصف الأساس المنطقي الذي استندت إليه المحكمة، وهو الوصف الذي يجعل حكم المحكمة يتوقف على ما توصلت إليه من:

> «أن رقصة الأشباح. وعلى وجه الخصوص الجانب غير الطوعي منها. لم تكن سمة أساسية لأسلوب حياة جماعة ساليش»، وبالتالي فإن «مطالبة تلك الجماعة بإخضاع المشاركين رغما عنهم لرقصة الأشباح لا يمكن أن تلغي» حقوق الأفراد في «التمتع بالحماية من الاعتداء والضرب والاحتجاز الباطل» [14].

ونحـــن نفهم من كلام تولي أن القضية الأساســية كانت هي مدى محوريـــة طقوس الانضمام إلى ثقافة جماعة «ســـاليش». وهذا يعني ضمنيـــا أنه لو أن المحكمة كانت قـــد ارتأت أن طقوس الانضمام هي من الأمور المحورية لتلك الثقافة لخســـر توماس القضية للأســـباب المنطقية نفسها.

ولكن فيما يتصل بغرض مناقشـــتنا الحالية، فلا يهم إذا كان عرض تولـــي لمنطق المحكمة دقيقـــا أم لا؛ بل ما يهمنا هنا هو أنه يســـتند في موافقته على قرار المحكمة إلى هذا التفســـير للقضية الأساســـية. وهو يقترح ضرورة اســـتخدام هذا المنطق في جميع القضايا المشابهة، ويبرر ذلك بأن هـــذا المنطق «يأخذ الاختلافات الثقافية في الحســـبان». أما النهج البديل الذي يشـــجبه تولي فهو الدســـتورية الليبرالية التي تطبق الأفـــكار المتعلقة بالحقوق «من دون أخذ هـــذه الاختلافات الثقافية في الحســـبان»[15]. غير أن هذا النهج - الذي يعتبره تولي نهجا فجا وغير مـــراع للاختلافات الثقافية - يجعل الاعتـــداء والضرب والاحتجاز من دون وجـــه حق جرائم توجب العقاب بغـــض النظر عن الغرض الذي قد تهدف هذه الجرائم إلى تحقيقه.

ويترتـــب على الموقف الليبرالي ضرورة تغيّر أي ثقافة يعتمد بقاؤها (في شـــكلها الحالي) على اللجوء إلى الاعتداء والضرب والاحتجاز من دون وجه حق. وقد أشـــار أيان شابيرو إلى أن «بعض أسوأ أنواع العنف بـــين الجماعات العرقية (كما نســـميه كثيرا على نحـــو مضلل) هو في حقيقة الأمر عنف داخل الجماعـــة العرقية ينتج عندما تحاول مختلف الأطراف حشـــد التأييد داخل الجماعة العرقية نفســـها»[16]. وعادة ما تكـــون الخطوة الأولى في منافســـة الجماعات الأخرى هي التخلص من «العناصـــر الممالئة» داخل الجماعة، أي هـــؤلاء الذين يعارضون التوجه العدواني. وبالمثل فإن المستفيدين من وجود بنية سلطوية تقليدية بالفعل (أو تقليدية زائفة) دائما ما يلجأون إلى اســـتخدام العنف ضد المنشقين إذا كانوا يعتقدون أن بإمكانهم الإفلات من العقاب. وتتمثل مهمة الدولة الليبرالية في أن تضمن - قدر الإمكان - الا يُفلت هؤلاء من العقاب.

ويمكن تلخيص الفكرة الرئيسية لهذا القسم (من الفصل) في الشعار التالي: «الثقافة ليست عذرا». وإذا كانت هناك أسباب منطقية ضد القيام بشيء ما فلا يمكن للمرء أن يتغاضى عن هذه الأسباب بأن يقول إن القيام بهذا الشيء يعد جزءا من ثقافته، حتى إن كان ذلك صحيحا؛ فإذا كان الشخص (أو أسلافه) قد اعتاد القيام بشيء ما لفترة طويلة فإن ذلك لا يُعد في حد ذاته مبررا للاستمرار في القيام بذلك الشيء. ففي العام 1997 اقترحت الحكومة البريطانية تشكيل لجنة للرقابة على المسارات التي تتخذها «المسيرات» السنوية التي تقوم بها طائفة الأورانج في أيرلندا الشمالية، وذلك حتى تضمن الحكومة - قدر المستطاع - أن تمر المسيرات بالشوارع التي يقطنها مؤيدوها. وكان رد الفعل الرسمي للطائفة هو «إن هذا التشريع لا يمثل فائدة للطائفة، ونحن نرفض تماما ذلك الفكر الذي يسمح بمعاملة عقيدتنا وتقاليدنا وثقافتنا بهذا الاحتقار»[17]. وخلال مقابلات تلفزيونية ظهرت تصريحات أكثر إيجازا على شاكلة «دائما ما كنا نقوم بالمسيرات»، كأن ذلك يوجد لهم حقا منطقيا وغير مشروط للقيام بالمسيرات داخل المناطق التي يقطنها الروم الكاثوليك للاحتفال بالهزائم التي ألحقها أسلاف البروتستانت بأسلافهم الروم الكاثوليك.

ولا يمكن لأحد أن ينكر أن طائفة «أولستر» البروتستانتية كان يمكن أن تدعي - على نحو صحيح تماما - أن أحد مقومات ثقافتهم هو احتكار السلطة السياسية في الإقليم الخاص بهم، وتأييد ذلك الادعاء رمزيا من خلال عزف النشيد القومي في كل مناسبة، والإفراط في استخدام لقب وعلامة الملكية (ومن أمثلة ذلك أنه لا توجد قوة شرطة أخرى «ملكية» في المملكة المتحدة) وتنظيم «المسيرات». وكان يمكن أيضا لجماعة «كو كلكس كلان»(*) أن تفعل مثل طائفة الأورانج وتدعي - على السواء - بأنها تعد جزءا لا يتجزأ من الثقافة المحلية. ولو كان بمقدور مالكي العبيد في الجنوب استخدام المفردات الراقية التي تُستخدم الآن

(*) كو كلكس كلان (بالإنجليزية: Ku Klux Clan) هي جماعة متطرفة في الولايات المتحدة تؤمن بتفوق وسيادة البيض [المترجم].

لفسروا - من دون شك - موقفهم بأن ثقافتهم ترتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ «العرف الخاص» (*) ولكانوا اشتكوا من عدم «اعتراف» مؤيدي إلغاء العبودية بهم. غير أن هذا يُثبت أن الاحتكام إلى «الثقافة» غير ذي جدوى، فهناك ثقافات تثير الإعجاب وثقافات أخرى فاسدة، وعادة ما تكون الأسباب التي يقدمها النوع الأول من الثقافات أسباب خيرة، والأسباب التي يقدمها النوع الثاني أسباب شريرة. بيد أنه لا يصح، في أي من الحالتين، أن يكون السبب وراء القيام بأي شيء هو أن هذا الشيء جزء من الثقافة ذاتها.

2 - الإبحار عكس اتجاه التيار في الزورق الأسود

حتى إذا تقبلنا أن مجرد الاحتكام إلى «الثقافة» لا يصلُح أبدا مبررا للقيام بأي شيء، فربما يظل لدينا إحساس بأننا قد تجاهلنا شيئا ما، إذ إن هناك بالقطع حججا تؤيد الالتزام بالسلوكيات التقليدية، بل إن هناك حجة من هذا القبيل تُعد مقبولة إلى الحد الذي تمضي إليه، غير أنها لا تفيد كثيرا في تأييد قضية التعددية الثقافية لأنها تؤيد فقط مبدأ المحافظة على التقاليد. ذلك لأن تصرف المرء بالطرق التي تعودها هو أمر له مميزات واضحة، فذلك يؤدي إلى تقليل متطلبات سلوكيات التوافق داخل كل جماعة إلى حدها الأدنى، إذا عرف كل شخص ماذا يتوقع من الآخرين وماذا يتوقع الآخرون منه، وذلك يمثل أهمية خاصة فيما يتعلق بالأعراف غير الرسمية (في مقابل القوانين والسياسات العامة) لأن التحول من مجموعة معينة من الأعراف الاجتماعية إلى مجموعة أخرى يعد مهمة صعبة، ففي حالة عدم وجود سبب قهري للقيام بالأشياء بأسلوب مختلف فإننا نستمر في القيام بتلك الأشياء بالطريقة نفسها التي تعودناها في الماضي؛ لأن ذلك أقل صعوبة من أي طريقة أخرى؛ «فالثقافات تعد مُحافِظة بمعنى أن تمثل الأعراف الثابتة جمودا» (18).

(*) مسمى العرف الخاص أو النظام الخاص هو ترجمة تقريبية لمصطلح (peculiar institution) الذي ظهر في الجنوب الأمريكي وشاع استخدامه في وصف «نظام الرق» عندما أصبحت كلمة «الرق» غير مشروعة [المترجم].

وعلى النقيض من ذلك، فإن «التقليدية الواعية بذاتها» كما أشار يورغن هابرماس(*) «هي في حد ذاتها حركة تجديد كاملة الحداثة»[19]، إذ إن موقفها هو أن ثقافة كل جماعة تناسب تلك الجماعة على نحو فريد من نوعه، وأن من ينتمون إلى ثقافة ما لن يحققوا النجاح أبدا إلا إذا ظلوا مخلصين لتلك الثقافة وتمكنوا من ضمان أن أي تطور يحدث سوف يحافظ على نقاء روح تلك الثقافة. وهذا النوع من التقليدية الأيديولوجية يتسبب - بطبيعة الحال أيضا - في نشوء فكرة «التجديد الثقافي» باعتبارها محاولة متعمدة للعودة إلى طرق السلوك التقليدية التي لم تعد قيد الاستخدام (وفي بعض الأحيان تكون التقاليد قد انتهت بالفعل، ويكون هناك احتمال كبير بعد ذلك لظهور شيء مُبتدع يُنظَر إليه على أنه كشفٌ جديد). ويتناقض هذا الموقف تناقضا له دلالته مع «التقليدية غير الواعية بذاتها»، التي هي بلا شك قوة تميل إلى إعادة إنتاج كل ما له وجود إنتاجا صادقا إلى حد ما. وفي حالة عدم القيام بمحاولات متعمدة لتجميد الوضع الراهن من المحتم حدوث قدر من الانحراف عن الثقافة الراهنة، وبمجرد أن تتغير الثقافة سوف يميل مؤيدو «التقليدية غير الواعية بذاتها» إلى إدامة هذا التعديل إلى جانب بقية مقومات الثقافة، ولن يكون لديهم سبب يدعوهم إلى إحداث ثورة ثقافية مضادة؛ بل العكس هو الصحيح، فأي تغير متعمد في مجموعة الممارسات الحالية سوف يؤدي إلى فقدان ميزة التنسيق التلقائي الذي يضفي الجاذبية على المذهب المحافظ.

ونرى بالتالي أن التقليدية غير الواعية بذاتها لا تقدم إلا دعما متواضعا لمنهج الاحتكام إلى الثقافة كمبرر للاستمرار في القيام بشيء ما موجود حاليا، ولا تدعم على الإطلاق النظر إلى الثقافة على أنها أساس يمكن الاستناد إليه من أجل بذل جهود متعمدة للعودة إلى ما تعود الشخص (أو أسلافه) القيام به. ويرجع ذلك إلى أن هذا النوع من التقليدية لا «يعلي من قيمة» الثقافة، وهو المصطلح الذي يولع باستخدامه

(*) يورغن هابرماس (18 يوليو 1929 -) واحد من أهم علماء الاجتماع والسياسة في الحقبة المعاصرة، وهو من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، له أكثر من خمسين مؤلفا يتحدث فيها عن موضوعات عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية «الفعل التواصلي» [المترجم].

مؤيدو التعددية الثقافية. فالتغير الذي يفرض من الخارج يعد ضارا وفقا لهذا المنظور؛ لأن له تأثيرا مدمرا في الممارسات التقليدية التي تعد محورا للتنسيق الاجتماعي؛ ومن الأمثلة على هذا النوع من التغير التوقف عن الصيد في منطقة مائية معينة على الساحل من أجل الحفاظ على الثروة السمكية. غير أن هذا التغير لا يمثل أي دلالة أكثر من ذلك. ومادام الأثر التدميري غير شديد، فيمكن اعتباره عائقا مؤقتا، إذا ما قورن، تحت ذلك الضوء، بالمنافع (لهؤلاء الناس ولغيرهم) التي يمكن توقعهم من وراء هذا التغيير.

وإذا كنا نريد دواء أكثر فعالية فعلينا أن نتحول إلى التقليدية الواعية بذاتها؛ فهذا الموقف يعطينا بالقطع النتائج المرجوة، بيد أن من يملكون معدة قوية هم فقط الذين يمكنهم تحمل هذا الدواء. فالتقليدية الواعية بذاتها «تُعَلِي» من قيمة مفهوم الثقافة بشدة، ويعبر دينيس رونغ (*) عن فكرة الثقافة التي يستند إليها هذا النوع من التقليدية بأنها:

> كانت في الأصل تعبيرا عن القومية الألمانية استُخدمت ضد مبدأ العمومية الذي جاءت به حركة التنوير الفرنسية، وكان جوهر تلك الفكرة هو أن مختلف الأشخاص كانت لهم أساليب حياتهم المتفردة التي لم يكن في الإمكان قياسها بمعيار مشترك إلا بصورة تعسفية... وكانت هناك مُطَابَقَة بين الثقافة وروح الشعب، بمعنى مجمل أسلوب حياتهم، خصوصا السمات التراثية الأساسية أو العقلية الأساسية [20].

إن التفسير الآخر الذي يُسبغ على هذه الفكرة عن الثقافة فعالية كبيرة هو الفكرة التي روج لها بعض الكتاب مثل هيردر، وتتمثل في أن كل شعب له روح تُناسبه على نحو متفرد؛ ومن ثم يجب على الألمان، مثلا، أن يقاوموا بشدة الواردات الثقافية التي لن تؤدي إلا إلى تلويث النقاء الذي تتميز به ثقافة أسلافهم؛ ذلك لأن الأفكار الفرنسية تلائم الفرنسيين، والأفكار الألمانية تلائم الألمان؛ ولكن أيا من هذين الشعبين لن يحقق النجاح إذا استعار أفكار الآخر [21]. ولكن ما السبب الذي يجعل

(*) Dennis Wrong عالم اجتماع أمريكي معاصر له كتابات بارزة في علم الاجتماع [المترجم].

مجرد واقعة بيولوجية، كالسلالة الألمانية مثلا، تجعل الإنسان بطريقة أو بأخرى غير قادر على العيش حياة كريمة إلا بوصفه فردا مشاركا في الثقافة الألمانية؟ الإجابة الواضحة هي أن الشعب الألماني مختلف من الناحية البيولوجية، وأن الثقافة الألمانية تُناسب بالفطرة السمات الألمانية الطبيعية. وقد رأينا في سياق مماثل في الفصل الأول أن «مفكري الحركة المضادة للتنوير... ادعوا بأنه لا توجد طبيعة بشرية عامة، وأن البشر لا يرتبطون بثقافاتهم الأصلية على نحو عارض فقط»[22].

وليس من الصعب أن ندرك كيف أن المفهوم القومي الألماني للثقافة قد مهد الطريق لظهور التفسيرات العرقية للتاريخ. غير أن المنظِّرين في مجال العرقية لم يضفوا على القومية الرومانسية صورة فسيولوجية صريحة وعلمية زائفة فقط، بل وقد استبعدوا أيضا فكرتها القائلة بأن الثقافات غير قابلة للمقايسة. ولا يجد آرثر غوبينو، وهو أحد مؤسسي العرقية الحديثة، غضاضة في تصنيف الأعراق والثقافات المرتبطة بها، وعنوان كتابه الموسوم «تباين الأعراق البشرية» لا يحتاج إلى تعليق[23]. ومما هو غني عن الذكر أن النازيين قد تبنوا هذا الجانب من الفكر العنصري، ومن ثم فلا جدال - كما يقول رونغ - في أنه «كانت هناك علاقة زمنية مباشرة بين المفهوم الألماني للثقافة والأيديولوجية العرقية للنازيين»[24]. ولكن يجب أن نعلم أن فكرة وجود أساس بيولوجي للاختلافات الثقافية هي فكرة يمكن فصلها نظريا عن الادعاء بأن بعض الأعراق والثقافات تتفوق على غيرها، فلا توجد مشكلة مفاهيمية في التمسك بفكرة أن الاختلافات بين الثقافات ترجع إلى الاختلافات الفسيولوجية بين الجماعات البشرية، والقول أيضا بأن الثقافات غير قابلة للمقايسة.

فقد أشار تود غيتلين إلى أن نشوء التعددية الثقافية صاحبته في بعض الأماكن إعادة إحياء فكرة أن المقوم البيولوجي يعد قدريا ويتسبب - بالضرورة - في وجود اختلاف في سمات مختلف الجماعات:

> إن كثيرين من مؤيدي سياسة الهوية هم من المتعصبين - أو «من الأصوليين» بلغة الأكاديميين - وينحرف الاعتقاد في وجود اختلافات جوهرية بين الجماعات عن مساره،

ليتحول إلى اعتقاد في تفوق جماعات على أخرى. ونجد في أشد صور التفكير المستند إلى الهوية أن النساء بطبيعتهم متعاونات، وأن الأفارقة بطبيعتهم مبدعون، وهكذا دواليك. وكانت هذه القدرات الخالصة قد خضعت قسرا للقوة الذكورية في الغرب في وقت من الأوقات. وفقا لإحدى الحجج. ثم تعرضت للقمع من قبل المؤسسات والأنظمة الصارمة، وتحتاج الآن إلى من يحررها[25].

بل إنه لايزال من المحتمل أن من يعارضون العنصرية رسميا قد يفترضون أن المقوم البيولوجي يعد من قبيل القدر؛ إذ إن معارضي العنصرية يحتفون بهوية التشيكانو (وهم الأمريكيون من أصل مكسيكي) ويدافعون عن حقوقهم على نحو خاص، غير أن تلك الحقوق لا يتمتع بها إلا الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الهوية بالميلاد[26]. ومن الأمثلة التي صادفناها في الفصل السابق عادة وضع الأطفال ذوي الألقاب اللاتينية في الفصول الناطقة بالإسبانية حتى إن كان هؤلاء الأطفال أكثر فصاحة في اللغة الإنجليزية عن الإسبانية، وهكذا تُنسب الهوية الثقافية للناس استنادا إلى الأصل الذي يتحدرون منه. وقد أشار غيتلين إلى السخرية التي ينطوي عليها تبني من ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ينتمون إلى اليسار السياسي تلك الفكرة؛ حيث إن تلك الفكرة تنكر المعتقد الذي كان يعد دوما المعتقد الأساسي لليسار (سواء في صوره الليبرالية أو الاشتراكية)، ألا وهو فكرة وجود مشروع ليبرالي مشترك متاح على السواء لجميع البشر وله قيمة عند الجميع على السواء.

لقد حدث انقلاب غريب بين اليسار واليمين، فقد كان اليسار في القرنين التاسع عشر والعشرين يؤمن بتساوي منزلة البشر، وكان اليمين يؤمن بوجود فروق أساسية بين الطبقات والشعوب والأعراق. وكان اليسار يسعى إلى إيجاد الجهود الجماعية للتجديد، بينما كان اليمين يؤيد الروابط القديمة للتقاليد والمجتمع ويعارض جميع أنواع التمزق... أما اليوم فإن اليمين هو الذي يتحدث

بلغة السمات المشتركة، بل إن اللغة المنمقة الطنانة التي يستخدمها للحديث عن الأسواق العالمية والحريات العالمية تتميز ببعض سمات أنصار مبدأ العمومية القدامى. أما الانتماء إلى اليسار فقد أصبح يعني التشكك في إمكان الحديث عن البشر على الإطلاق [27].

ويظهر التشكك في إمكان الحديث عن البشر بشكل مطلق في كتاب جيمس تولي الموسوم «التعددية غريبة الأطوار» الذي أشرت إليه من قبل؛ فهذا الكتاب يرتكز بأكمله على فكرة وهمية هي أن الادعاءات المتعلقة بـ «الاعتراف بالثقافات» يمكن تشبيهها بتمثال منحوت ضخم لزورق صغير أسود تركبه حيوانات متنوعة مأخوذة من أساطير «شعب الهايدا» الذي كان يسكن جزر «كوين تشارلوت» على الساحل الشمالي الغربي من جزر «غريت تيرتل» (أمريكا الشمالية) [28]. ولا ضير في هذا في الأغلب الأعم (وإن يكن مملا)، غير أننا نجد في الصفحات القلائل الأخيرة من الكتاب أن تولي يستخدم تمثال الزورق ليوضح ما يراه من خطأ في الليبرالية المعاصرة، ألا وهو التمسك بالمبادئ الدستورية:

> لنتصور أن الدب الأشهب الكبير الذي يمثل الأب يجلس عند مقدمة الزورق ويخاطب بقية الركاب، فهو يدعي أن أساليب حياة عشيرة الدببة تتفوق على جميع أساليب الحياة الأخرى في كياستها وفعاليتها. ويمكن من ناحية أخرى أن يدعي أن هذه الأساليب ليست أساليب الدببة على الإطلاق، بل أساليب عامة يمكن للدببة إدراكها لأنهم في مرحلة أكثر تقدما، بل ويمكنه أن يؤكد - في ثقة - أن تعبيره عن هذا الارتباط يشمل ويُرَقِي الأساليب الدستورية للآخرين في إطار تركيبة أسمى. وقد يتقبل الركاب الآخرون هذه الأساليب إذا كانوا هم أيضا عقلاء، أو إذا تفكروا بتمعن في الفكرة الافتراضية التالية، أو إذا تحدثوا فقط بلغة المبادئ الدستورية التي يستخدمها الدب الأب [29].

ولكن لماذا نميل إلى الموافقة مباشرة على أن ذلك يعد «من قبيل الظلم» كما يدعي تولي؟ السبب ببساطة هو أن المخلوقات الأخرى الموجودة في القارب تنتمي إلى أنواع مختلفة! فمن الممكن أن نتخيل أن وجود غراب يمسك بالدفة ويجيب عن الدب الأب قائلا: «ربما يكون من الملائم جدا بالنسبة إليك القول بأن الجميع يجب أن يعيشوا في الكهوف ويختفوا في فترات البيات الشتوي، غير أن ذلك لن يناسب الغربان على الإطلاق. بل إن الكثير من سلوكياتنا يعد جزءا لا يتجزأ من ذواتنا بحيث يكون من غير المنطقي التشاور حول أساليب بديلة للحياة»(ومن الطبيعي أن الغراب الذي يمكنه قول ذلك كله يمكن أن يفعل أي شيء، ولكن لنتغاضَ عن ذلك).

«وإذا تصورنا أنفسنا الآن من بين ركاب ذلك الزورق الأسود» كما يدعونا تولي، فما هو الجانب الذي ينطبق علينا من هذه الحكاية؟ [30]. الإجابة هي: لا شيء على الإطلاق، فلا يوجد ما هو غير منطقي بالفطرة في أي من استراتيجيات الجدل التي يعزوها تولي للدب الأسطوري بمجرد استبدال إنسان بالدب؛ فمن المشروع تماما أن نتمنى أن يسود في النهاية معيار مشترك للتفكير المنطقي فيما يتعلق بعدد معين من القضايا العرقية بالطريقة نفسها التي انتشر بها الاعتراف بصحة العلوم المادية في العالم. ويقول توماس نيغل(*) إن هذه المسألة لا تتعلق «بالتخلص من كل شيء، والبدء من جديد ببعض البديهيات الأخلاقية التي لا يمكن لأي عاقل إنكارها» وفق ما يرى من ينتقدون «مشروع تنوير» خياليا في معظمه مثل أليسدير ماسينتاير(**)، فالأصح هو «أنه لا توجد بديهيات، وإنما أسئلة ترمي إلى أكبر قدر ممكن من الشمول، وحلول يتزايد تعقيدها وتجتذب نطاقا كبيرا من الاتفاق والاختلاف يليها المزيد من الأسئلة، والهدف هو أن يتم تدريجيا تشكيل وجهة نظر يمكن أن نطلب من جميع العقلاء تبنيها» [31].

(*) توماس نيغل (-1937) فيلسوف أمريكي من أصل صربي يعمل أستاذا للفلسفة والقانون في جامعة نيويورك. له كتابات مهمة في فلسفة السياسة وفلسفة العقل [المترجم].

(**) أليسدير ماسينتاير (1929 -) هو أحد الفلاسفة البارزين. تميز على وجه الخصوص بإسهاماته في الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، ومؤلفاته عن تاريخ الفلسفة واللاهوت [المترجم]

ومـــن الواضح أن فكرة وجود أســلوب واحد للحيـــاة هو الأفضل للدببة والغربان وجميع المخلوقات الأخرى هي فكرة غير منطقية. بيد أن البشـــر يأتون إلى هذا العالم وهم متماثلون فعليا - على الأقل على مســتوى الجماعات. وهذا بالتحديد هو الســبب في عدم وجود عيب منطقي صريح في الفكرة التي ترى أن هناك طريقة وحيدة هي أفضل طرق العيش للبشر، وهي طريقة تسمح بأي تعديلات ضرورية لمختلف المحيطات المادية. وســوف تظهر خلافات بــكل تأكيد لأنه من المحتم وجود اختلافات في الرأي حول ماهية أفضل أســاليب العيش (ما هو الدين الحق على ســبيل المثال) ولا توجــد طريقة معروفة للتغلب على هذه الاختلافات. ولكن ذلك يتفق مع فكرة أن ظروف البشـــر متماثلة بما يســمح بالقول إن هناك عددا كبيرا من الأشــياء التي يجب على كل مجتمــع إنجازها إذا كان يريد توفير حيــاة كريمة لجميع أفراده. أضف إلــى ذلك أن حقيقة وجود خلافات لا يمكن التغلب عليها حول طبيعــة الحيــاة الكريمة. بمجرد أن نتطرق إلى ما بعد الأساســيات. تعد في حد ذاتها مقدمة منطقية في الحجة المؤيدة لوجود المؤسسات الليبراليــة. فما نحتاج إليه فــي مواجهة هذه الاختلافات هو التوصل إلى طريقة عادلة للحكم بين المتطلبات المتعارضة التي تنشــأ عن هذه الاختلافــات. وهذا هو ما تقدمه الليبرالية؛ غير أن هذا القول ادعاء يتسم بالعمومية.

وأنــا لا أشــير إلا إلــى أن تولــي يعتقــد حرفيا فــي أن مختلف الجماعــات الثقافية (مثل جماعات ســكان أمريكا الأصليين) هي في واقع الأمر أنواع مختلفة، أو أن الاختلافات الثقافية لها أسباب وراثية. بيد أن التشبيه الذي يورده تولي يراد منه أن يحمل دلالة جدلية كبيرة؛ فالسخرية القاسية من دعم الدب الأشهب لليبرالية الدستورية تستمر على مدى عدة صفحات أخرى بعد الفقرة التي اقتبســتها. غير أنه إذا لم يكن التشــبيه منطقيا في بعض الجوانب شــديدة الأهمية (والقابلة للجدل) فلا يترتب شــيء على موافقتنا على أن الليبرالية الدســتورية لن تكون مناســبة للتوفيق بين متطلبات الدببة والغربان وبقية الكائنات

الأخـرى في القارب. ومما لا يثير الدهشـة بالتالـي أن تولي هو أحد من يشـيرون إلى أنه يمكن بطريقة ما التوسع في نطاق الحجة المؤيدة للحفاظ على الأنـواع من الانقراض بحيث تمثل تأييدا لتعمد الحفاظ على التنوع الثقافي [32].

لقد كانـت الفكرة القائلة إن الناس لا يمكـن أن يحققوا النجاح إلا في إطار ثقافة الإسـلاف تُشكل السمات الأساسية للقومية الرومانسية كما ظهرت في القرن التاسـع عشر. وهكذا فإن القوميين عادة ما كانوا يتشـككون فـي إمكان أن تكون المـدن محيطا ملائمـا للتهجين الثقافي (والعرقـي، وفقا للذوق). وعلى الرغم مـن أن المفكرين القوميين جاءوا، بطبيعـة الحال، من المدن ذاتها (وإلا فمن أي مكان آخر يمكن أن يأتوا؟) فقـد كانوا يقولـون إن طبقة الفلاحين هي مسـتودع روح الشـعب لأن المفترض هو أن الفلاحين هم الذين حافظوا على أساليب الحياة القديمة مـن دون تغيير. ومن المفترض بالمثل أن اللغة القديمة تحتوي على جوهر ثقافة الأسـلاف، وهي اللغة التي يثابر القوميون فـي تعلمها (وإبداعها بدرجـة صغُرت أو كبُرت). وهذه المجموعة مـن الأفكار توضح لنا كيف أصبح مصطلـح «النهضة» الآن مرتبطا بالعودة إلـى عادة قتل عدد من الحيتان كل عام، بدلا من اسـتحضار صورة الإبـداع الفائق الذي كانت تمثلـه النهضة الأوروبية. كما أنها توضـح الافتراض بأن تحديد «قيمة» إحدى العادات يتم من خلال الإشـارة إلى مدى «محورية» هذه العادة في الثقافة التي تمارس دورا فيها.

ولكن لماذا يجـب علينا أن نصدِّق الافتراضات التي تترتب عليها هذه الاسـتنتاجات؟ إن الجماعات البشرية لا تشبه الأنواع المختلفة من الطيور والحيوانات الموجودة على ظهر الزورق الأسـود الـذي يتحدث عنه تولي، بغـض النظر عما إذا كانت تلك الفكـرة جيدة في حينها، أو حاليا، أو في أي وقت من المسـتقبل أم لا. ذلك لأن هناك ميزات معينة للجمود الثقافي وخاصة عندما تؤدي الأعراف غير الرسـمية إلى تنسـيق أفعال كثير من الناس، غير أن تلك الميزات لا يمكن أبدا أن تدعم الأفكار الرئيسـية التي تمثل أساس القومية الرومانسية.

3 - تساوي الثقافات في قيمتها

إن القومية الرومانسية ترى أن كل ثقافة تمثل عالما أخلاقيا مستقلا بذاته؛ حيث إن الحدود الثقافية عند كل منا هي التي تحدد آفاق أفكارنا. وهكذا نجد أن مؤيدي القومية الرومانسية يتوصلون من ذلك إلى استنتاج أن الثقافات لا يمكن قياسها؛ لأنه لا توجد وجهة نظر مشتركة يمكن استنادا إليها المقارنة بين هذه الثقافات. غير أن هذا الادعاء يدحض نفسه بنفسه إذا تكلمنا بدقة، حيث إنه لا يمثل نظرية عند أي ثقافة بعينها، إلا إذا كانت تلك الثقافة قد تغيرت تغيرا كبيرا بسبب انتشار التمسك بمبدأ القومية الرومانسية. ولما كان هذا النوع من التوجه التاريخي المعقد نادر الوجود، فإنه من المؤكد تماما أن معظم الناس لم يترددوا قط في استخدام المعايير التي تمدهم بها ثقافتهم الخاصة باعتبارها أساسا يمكن استنادا إليه إصدار أحكام حول القيمة النسبية للثقافات الأخرى. بل إن الادعاء بأن الثقافات لا يمكن قياسها يعد ادعاء مشتركا بين الثقافات يعود بجذوره إلى التفكير الفلسفي لمؤيدي مذهب العمومية. كما أن هذا الادعاء لا يتفق أبدا مع المبدأ الذي يقول إن الثقافات لا يمكن انتقادها إلا من داخلها، بحيث يدين بالفعل ما تتصوره كل ثقافة عن نفسها من أنها مصدر شرعي للمعايير التي تستخدم في الحكم على الثقافات الأخرى.

بيد أنني لا أهتم هنا بالمشكلات المتأصلة في فكرة عدم إمكان قياس الثقافات، فمهما كان أصل تلك الفكرة فإنني أرى أنه يجب رفضها، وسوف أقدم الأسباب التي تدعوني إلى ذلك في القسم السادس من الفصل الحالي. غير أن ما أود التطرق إليه هنا هو فكرة أن الثقافات لها قيمة متساوية، أو يجب على أقل تقدير تأكيد أن لها قيمة متساوية، أو افتراض أن لها قيمة متساوية. ويجب أن نعي أن هذه الفكرة لا تتفق منطقيا مع فكرة أن الثقافات لا يمكن قياسها، فقد قال بيتر جونز: «إن الاعتراف المتكافئ. يستلزم منا وضع معيار للقيمة تشترك فيه جميع الثقافات والاعتقاد بأنه مهما كان المعيار المناسب فإن جميع الثقافات سوف تتساوى عند استخدام هذا المعيار للحكم عليها»[33]. ونجد على عكس ذلك أن الادعاء بعدم إمكان قياس الثقافات يعد إنكارا صريحا

لإمكان إصدار ذلك النوع من الأحكام القائمة على المقارنة والذي يجسده الادعاء بتساوي الثقافات(34).

لقد قال فيتغنشتين قولا مأثورا في كتابه «رسالة منطقية فلسفية»، وهو: «ما لا يستطيع المرء الحديث عنه لا بد أن يصمت بشأنه» (*)، ويقدم فرانك رامسي تعليقا رائعا على ذلك وهو: «ما لا يمكننا قوله لا يمكننا قوله كما لا يمكننا التعبير عنه من خلال الصفير». وعادة ما يتجاهل أنصار اللامقايسة الثقافية المعاصرين هذا التحذير، إذ نجد على سبيل المثال أن جون غراي يتناول الاتجاه الفكري الطبيعي للحركة المضادة للتنوير والذي جعله دي مايستر مألوفا لنا، ويتمثل هذا الاتجاه في أن «الأنثروبولوجيا الفلسفية التي جاءت بها حركة التنوير كانت معيبة»؛ ويجادل جون غراي ضد هذا الاتجاه قائلا «إن الهويات البشرية دوما ما كانت من الشؤون المحلية، وإنها رواسب بعض أشكال الحياة المعتادة، ولا ترمز أبدا إلى النمط العام من الجنس البشري»، وهكذا «لا توجد وجهة نظر محايدة أو عامة يمكن من خلالها تقييم جميع ادعاءات الثقافات المحددة تقييما منطقيا، فأي وجهة نظر نتبناها تنتمي إلى نمط معين من الحياة والممارسات التاريخية التي تشكل هذا النمط؛ فهي تعبير عن هوية بشرية محددة تاريخيا وليست هوية بشرية عالمية أو عامة». ويرى غراي أن ذلك تعبير عن «فرضية تعدد القيم التي تعد فرضية محورية والتي تتمثل في عدم إمكان دمج المقومات وعدم إمكانية قياس القيم» (35)، وهو يقول عن هذه «الرؤية التعددية»: «لا توجد للحقوق الليبرالية ولا للمشروع الديموقراطي مكانة خاصة مطلقا» (36)، إلا أن غراي يقول لنا أيضا إنه «إذا كان تعدد القيم صحيحا فإن عدد حالات النجاح البشري الحقيقي أكبر بكثير مما يمكن استيعابه داخل أشكال الحياة الليبرالية» (37)، ولكن إذا كان من الصحيح عدم قابلية القيم للقياس لا يمكننا أن نقول ذلك ولا يمكننا التعبير عنه بالصفير أيضا، فهذا يعني عقد نفس المقارنة تحديدا التي تستبعدها من ناحية المبدأ فرضية عدم قابلية القيم للقياس. ويدعي غراي عن حق أن «تعدد القيم لا يمكن أن يفرض الليبرالية»، لأنه لا يمكننا

(*) Wovon Man nicht Sprechen Kann, darüber muss Man Schleigen (7).

القول إن المجتمعات الليبرالية أفضل من غيرها من المجتمعات. ولكن لا يمكننا أن نقول أيضا - مثلما يقول غراي - إن المجتمعات غير الليبرالية «تماثل المجتمعات الليبرالية أو تعد أفضل منها» [38].

وليس من قبيل المفاجأة أن النهج الذي يتبناه تشارلز تايلور يعد أكثر براعة بكثير من هذا النهج، فهو يختلف عن غراي في أنه لا يشير إلى أن عدم قابلية القياس تستتبع الحكم بأن كثيرا من الثقافات التي تختلف بعضها عن بعض اختلافا شديدا لا بد أن تؤدي جميعها إلى ازدهار البشر. أي أنه لا يزال يتحدث عن تساوي قيمة الثقافات، ويواصل في الوقت ذاته الحديث القديم عن عدم قابلية القياس. إن تايلور يعد أحد أتباع هيردر المعروفين، وبالتالي فهو يلجأ إلى مبدأ عدم قابلية القياس عندما يكون ذلك مناسبا لتحقيق غرضه، وسوف نرى فيما بعد في هذا الفصل أن كثيرا مما يقوله في مقاله عن «سياسة الاعتراف» يعتمد اعتمادا كبيرا على الاحتكام إلى عدم قابلية الثقافات للقياس [39]. غير أنه يُظهر أيضا في ذلك المقال تعاطفا كبيرا مع الفكرة التي تقول إنه يمكن القول إن الثقافات متساوية القيمة.

ويلمح تايلور إلى أنه سيكون في مقدورنا إدراك الجاذبية المتأصلة في الفكرة التي تقول إن الثقافات تتساوى في قيمتها إذا تبنينا المنطق التالي. والخطوة الأولى في هذه الحجة تستلزم الموافقة «على أن جميع البشر يستحقون الاحترام على السواء». ويرى تايلور أن البداهة - مدعومة بنهج فكري فلسفي يعود إلى كانط - تقول إن «ما يتم اختياره باعتباره ذا قيمة هنا هو «قدرة بشرية عامة»، وهي قدرة يشترك فيها جميع البشر». والخطوة التالية هي القول إن الأساس الذي تستند إليه سياسة الاختلاف هو «قدرة الشخص على تشكيل وتعريف هويته الخاصة باعتباره فردا وباعتباره ينتمي إلى ثقافة ما أيضا. ويجب أن نحترم هذه القدرة على السواء عند الجميع» [40]. غير أن ذلك لم يوصلنا بعد إلى الادعاء بتساوي الثقافات. والوصول إلى هذه النقطة يستلزم اتخاذ خطوة أخرى وهي «احترام الثقافات الناشئة بالفعل احتراما متساويا» [41]. ولكن لماذا يجب علينا اتخاذ هذه الخطوة؟

لا شك في أن الادعاء بأن جميع البشر يستحقون الاحترام المتساوي يعد تأكيدا على المساواة الأساسية التي تعد المقوم الرئيسي لليبرالية المساواتية. ولكن تايلور يقصد شيئا مختلفا تماما، وهو أن «مجرد التفكير في إمكان» أن بعض الثقافات قد تكون «أقل قيمة من غيرها» يعني «إنكار المساواة بين البشر»[42]. وفي النهاية يرفض تايلور ذلك المطلب ويلجأ إلى افتراض أكثر ضعفا، وهو «افتراض» تساوي القيمة[43]. غير أنه حتى استنادا إلى هذا الافتراض يتمكن تايلور من اختلاق مشكلة استثنائية لا حاجة لها بسبب ملاحظة يعزوها إلى سول بيلو Saul Bellow (مع أنه يقر بعدم وجود سبب يجعله يفعل ذلك) مضمونها أنه: «عندما يخرج من شعب الزولو Zulu من يشبه تولستوي فسوف نقرأ أعماله»[44]. بيد أنني أرى - على النقيض من رأي تايلور - أنه لا يمكن منطقيا الاعتراض على هذه الملاحظة استنادا إلى أي سبب أقل قوة من الادعاء بالمساواة الثقافية. ونجد بكل تأكيد أن ما يقوله تايلور في إطار الجدل حول هذه النقطة يعد حجة ضعيفة ضعفا لافتا للنظر، وذلك إذا تغاضينا عن مجرد الإساءة (حيث يقال إن الملاحظة التي أبداها بيلو تثبت «مدى عمق التمييز العرقي»).

وينتقد تايلور بيلو في موضعين؛ الأول هو أن بيلو «يفترض أن [شعب الزولو] ليست له مساهمات بعد (فهو يقول: عندما يخرج من شعب الزولو من يشبه تولستوي...)»[45]. غير أن تايلور لا يقدم أي مرشحين لدور تولستوي الزولو، فلا يوجد سبب يدعو إلى انتقاد بيلو لأنه يرى أنه لا يوجد حتى الآن شبيه لتولستوي في شعب الزولو إذا كان تايلور الذي يدفعه التزامه بافتراض تساوي الثقافات قد بحث عن ذلك الشبيه ولم يجده، وهو ما لا بد أن نفترضه). والنقطة الثانية التي يأخذها تايلور على بيلو هي أن الأخير «يفترض ضمنيا أن التميز لا بد أن يتخذ أشكالا مألوفة لنا؛ فلا بد على شعب الزولو أن يخرج منه شبيه لتولستوي»[46]. ولكن ما الذي يجعلنا نفهم من ملحوظة بيلو أي افتراض حول ما يمكن ألا يكون قد أنجزه حاكم شعب الزولو بعيدا عن مجال تأليف الروايات؟ فلو قلت إن الإيرلنديين لم يخرج منهم شبيه للفيلسوف والمؤلف البريطاني توماس هوبز (أو حتى شبيه

للفيلسـوف البريطانـي جون لوك) فهل أكون قد قَصَّـرْت في أحد معايير الحس الثقافي إذا لم أضف مباشرة أنه كان هناك - بطبيعة الحال - عدد من كتاب المسرحيات الإيرلنديين الذين أثاروا الإعجاب؟

ولما كانت ملاحظة بيلو مشكوكا في صحتها دعوني أكمل السياق الذي ظهرت فيه من دون شـك، إذا كانت قد ظهرت أصلا. علينا أن نتخيل أن هناك شـخصا ما يقول لبيلو إن عليه قراءة الروايات التي يكتبها الأفارقة فقط لأنهم أفارقة؛ أو (من أجل تجنب الانطباع الناتج عن استخدام صيغة الجمع وهو أن بيلو يعاني من أوهام أو جنون العظمة مثل تاتشر). قد يكون السـياق عبارة عن عملية إعداد لقائمة من الروايـات المقررة قراءتها في إطار برنامج دراسـي حول فن الرواية. وفي كلتـا الحالتين هناك تناقض واضح يتمثل في القول مثـلا إنه يجب عليك قراءة روايات روائيي أمريكا اللاتينية كوسـيلة للقيام بواجب مفترض مثـل التحكم في عادات القراءة لديك اسـتنادا إلى التوزيع الجغرافـي، وقولي لك إنه يجب ألا تهمل كتّابا بارعين مثل غابريل غارسيا ماركيز أو ماريو فارغاس ليوسا.

ويقـدم لنا تايلور رؤية أقل ضـلالا تتلخص في أن «التعامل مع إحدى نغمات الموسـيقى الهندية (الراغا) على سبيل المثال باستخدام افتراضات القيمة الموجودة دوما في آلة البيانو أو الأرغن يعني عدم فهم المقصود إلى الأبد»[47]. بيد أن أي شـخص يتعامل مع موسيقى هاريسون بيرتويسل(*) على سبيل المثال اسـتنادا إلى هذه الافتراضات سوف يصاب بحيرة أكبر بكثيـر من الحيرة التي سـتصيبهم عنـد التعامل مع نغمة مـن النغمات الهنديـة. بل إنه لم يكن هناك بـكل تأكيد حضارة في تاريخ العالم أخذت كل ما تجده من دون تمييز مثلما فعلت حضارة الغرب خلال القرن الماضي تقريبا، فلم تكن هناك ثقافة خاضت الأزمنة والأمكنة إلى هذا الحد بحثا عن الأفكار والمصنوعات اليدوية أو بذلت مثل تلك الجهود الجادة من أجل فهم السـياقات التي أنتجت فيها تلك الأفكار والمصنوعات، فنحن جميعا الآن أهل الغرب نقدر كثيرا القيم والأنماط التاريخية إذا قورنا بأي شعب آخـر وجد قبلنا. بيـد أننا نجد في النهاية أنه لا بـد من أن نتحدث عما

(*) (هاريسون بيرتويسل (1934 -) ملحن ومؤلف موسيقي بريطاني معاصر [المترجم].

يثبت لنا فقط، وهو الأمر الذي يقر به تايلور نفسه. ويقول روبرت هيوز: «إننا نعرف أن إحدى أكثر الخبرات واقعية في الحياة الثقافية هي وجود اختلافات بين الكتب والحفلات الموسيقية واللوحات وغيرها من الأعمال الفنية»[48]. وعند تعميم ذلك يتضح أن بعض المجتمعات أبدعت أفكارا ومصنوعات يدوية أكثر قيمة من غيرها. ومن المحتم بالمثل القول إن بعض الثقافات (بالمعنى الأنثروبولوجي «للثقافة») أفضل من ثقافات أخرى؛ فهي أكثر عدلا، وأكثر حرية، وأكثر استنارة، وأفضل من غيرها بصفة عامة بالنسبة إلى التكيف مع ازدهار ونجاح البشر.

وسوف أنتقل في البقية المتبقية من هذا القسم مما «يفترضه» تايلور من أن جميع الثقافات تتساوى في قيمتها إلى المطلب البديل والأكثر قوة والمتمثل في أنه لا بد من أن نعلن على رؤوس الأشهاد أن ثقافات مختلف الجماعات تتساوى في قيمتها. وتظهر هذه الفكرة مرارا وتكرارا بصيغ مختلفة اختلافا طفيفا في أعمال من يؤيدون «سياسة الاختلاف». ففي هذا الشأن تكتب آيريس يونغ قائلة: «لا يمكن أن تتساوى الجماعات من الناحية الاجتماعية إلا إذا كان هناك تأييد علني للخبرات والثقافة الخاصة بتلك الجماعات ومساهماتها الاجتماعية والاعتراف بتلك الخبرات والثقافة والمساهمات»[49]. ويجادل تولي بأن «إحدى المنافع الرئيسية لليبرالية» هي «احترام الفرد لذاته». غير أنه يواصل حديثه قائلا:

> إن الأساس الاجتماعي لهذا المعنى الأولي لاحترام الذات هو تقدير الآخرين لأنشطة الفرد وأهدافه... ولما كان ما يقوله الشخص ويفعله والخطط التي يضعها وينقحها تحمل إلى حد ما سمات هويته الثقافية فإنه لا يمكن الوفاء بشرط احترام الذات إلا في مجتمع يتم فيه الاعتراف بثقافات جميع أفراده وتأييدها من قبل الآخرين، سواء كانوا يشتركون أو لا يشتركون في تلك الثقافات[50].

ويدعي تولي بأن «بعض الليبراليين يدركون الآن خطأ الأساليب التي اتبعوها»[51]. غير أن السياق يشير إلى أنه كان يقصد ويل كيمليكا باعتباره المثال الرئيسي على ذلك، وقد أعلنت في الفصل الرابع عن تشككي في

انتمـــاء كيمليـــكا إلى الليبراليـــة. ويؤكد تولي أيضا أن جـــون راولز ملتزم بالتالـــي - حتى وإن كان لا يدرك ذلـــك - بإقرار البرنامج الذي وضعه تولي والـــذي يهدف إلى تحقيق الاعتراف العـــام بجميع الثقافات والتأييد العام لها، ويرجع ذلك إلى أن تولي يجعل احترام الذات إحدى «المنافع الرئيسية» المنوط بتوزيعها العدالة الاجتماعية[52]. لكن هذا الادعاء يســـتند إلى سوء فهم معقد لطبيعة نظرية راولز للعدالة، فمن الصحيح تماما أن راولز يقول في كتاب «نظرية في العدالة»: إن احترام الشـــخص لذاته يتطلب «التأييد العلني من قبل الآخرين للأنشـــطة التي يراهـــا منطقية». وإذا أخذنا هذا الـــكلام بعيدا عن ســـياقه فإنه يماثل بكل تأكيد ما يطالـــب به تولي. بيد أن الجملة بأكملها تســـير كما يلي: «يكفـــي بطبيعة الحال [لضمان احترام الـــذات] أن يوجـــد كيان ما (واحد أو أكثر) ينتمي إليه الشـــخص ويتم في إطاره التأييد العام من قبل الآخرين للأنشـــطة التي يراها ذلك الشـــخص منطقيـــة»[53]. ونجد بالتالي أن «العامة» الذين يعد راولز «تأييدهم» كافيا يمكـــن أن يقتصـــروا فقط على أفراد طائفة واحدة، أو جماعة مشـــتركة، وهكذا دواليك. ويقول دانيال واينســـتوك: «على الرغم من أن [الأشخاص] يحتمـــل ألا يعجـــب بهم أو يؤيدهـــم جميع المواطنين الآخريـــن، فإنهم مع ذلـــك يمكنهم الارتباط بفئـــة فرعية من المواطنين الذيـــن يتوافقون معهم توافقـــا كافيا بحيث تتلقى أهدافهـــم الدعم في إطار هذه الجماعة الأكثر محدوديـــة»[54]. ويتضح بالتالي أن راولز فـــي حقيقة الأمر يقول بالضبط نقيض ما يريده تولي، حيث إن تولي يصر على أن هناك حاجة إلى «مجتمع يتم فيه تقدير ثقافات جميع أفراده وتأييدها من قبل الآخرين، سواء كانوا يشتركون في تلك الثقافات أو لا يشتركون فيها»[55].

والواقـــع أن راولز – على عكس ادعاء تولي – لا يصف احترام الذات على أنـــه إحدى «المنافع الرئيســـية» التي يمثل نشـــرها موضـــوع نظرية تتناول العدالة الاجتماعية، فهو يقول شـــيئا مختلفا تماما وهو أن «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات» تعد من بين «المنافع الرئيســـية». وتتمثل هذه الأســـس في الحقوق المدنية والسياســـية المتســـاوية التي تنبع من مفهوم المواطنة المتكافئة، وكذلك أي موارد مادية لازمة من أجل تمكين الأشخاص

من الاستفادة من تلك الحقوق. وما من شك في أن الليبراليين المساواتيين ملتزمــون بهذا كله، غيــر أن ذلك لا علاقة بينه وبين فكــرة أنه لا بد من التنســيق مع المجتمــع بأكمله بحيث يُمنح كل شــخص نصيبا متعادلا من استحســان الآخرين بغض النظر عما يعتقده هــؤلاء الآخرون بالفعل عن معتقدات هؤلاء الأشخاص أو سلوكياتهم. إن راولز يقول بالفعل إن المجتمع الــذي يطبــق مبدأيه (مبدأي راولــز) للعدالة يكون قد قــام بكل ما عليه القيام به لضمان التوزيع الملائم «للأسس الاجتماعية لاحترام الذات»[56]. ويمكن القول، وقد قيــل بالفعل، إن المبدأ الذي يضعه راولز لتوزيع الموارد الاقتصادية، وهو مبــدأ الاختلاف، يمكن في ظل بعض الظروف أن يكون متوافقا مع درجة معينة من عدم المســاواة التي قد تفسد احتمالات وجود «أســس اجتماعية لاحتــرام الذات» بالنســبة إلى الجميــع. ويفيد مبدأ الاختــلاف بأنه يجب تحويل أكثر الناس فقرا وحاجة إلى أثرياء على قدر الإمكان؛ وهذا المبدأ لا يحدد بالتالي حدودا للمســاواة المســموح بها، بيد أنه من المنطقي أن عدم المســاواة المادية عندما تتجاوز حدا معينا ســوف تؤدي إلى إفســاد المنزلة المتســاوية للمواطنين. ويعــد ذلك بطبيعة الحال إحدى الحجج المتداولة بين أوساط الليبراليين المساواتيين الذين يشتركون فــي افتراض أن العدالة معنية بتوزيع الحقوق والموارد فيما يتعلق باحترام الذات وكذلك أي شيء آخر.

وهنــاك اعتراضان علــى المطالبة بتقدير جميــع الثقافات على قدم المســاواة. والاعتــراض الأول يتمثل في أن ذلك ينقلنا إلــى مجال الأمور المتعلقــة بالانضباط العام، والتي يجب أن تترك للتمييز الفردي. فلا يمكن لأي شــخص يقدر قيمــة الحرية الفردية أن يقبل فكــرة أن الجميع يجب أن يكون من حقهم الحصول على نصيب متســاو من «التقدير»، فنجد في المجتمعــات الليبرالية أنه يجب من الناحية المثالية ترجمة المنزلة القانونية المشــتركة للمواطنين إلى معاملة متساوية لجميع المواطنين في التعاملات اليوميــة، فيجب على البائعين في المحال التجاريــة معاملة جميع الزبائن على قدم المســاواة ســواء كانوا ســودا أو بيضا، رجالا أو نساء؛ والعكس صحيــح، فيجب على الزبائن معاملة جميــع البائعين في المحال على قدم

المساواة. ويجب أن تتوقف مسألة من يجب أن يجلس ومن يجب أن يقف في الحافلات المزدحمة على السن أو الإعاقة، وليس على بعض الصفات التي تعزى إلى بعض الأشخاص، وهكذا دواليك، فهذا النوع من المعاملة المتساوية. كما تشير نانسي روزنبلوم:

> يتطلب دوما الانضباط الذاتي، غير أن قواعد السلوك التي كانت تستخدم في معاملة الناس بالمثل كانت بسيطة، فنجد بداية أن الرجال والنساء كان في مقدورهم إدراك نفع هذه القواعد، وكانت الأشكال الموحدة والبسيطة من أدب الأخلاق تدفع مسيرة المجتمع الديموقراطي وتزيد من المرونة الاجتماعية، والأهم من ذلك أن أدب الأخلاق لم يكن شاقا من الناحية الأخلاقية، لأنه لم يكن من المفترض أن تتجلى فيه مشاعرنا «الحقيقية» حول ما إذا كان الأفراد أو الجماعات يستحقون احترامنا، أو ما إذا كان لديهم أسباب تجعلهم يحترمون أنفسهم [57].

وعلى النقيض من ذلك فإن «سياسة الاعتراف». كما تقول روزنبلوم. «تبحث عن أدلة معينة للتقدير أو الاحترام» [58]، ونجد بالتالي أن المعاملة المختلفة للآخرين وفقا لانتماءاتهم (والتي كانت تميز المجتمعات الطبقية) تظهر في صورة جديدة؛ «فالتقدير الذي تتم المطالبة به ليس تقديرا للطبقة الاجتماعية أو المنزلة الاجتماعية، بل تقدير للمقومات التي تحدد الهوية الشخصية، أو تقدير للمعاناة في الماضي أو الحاضر، أو تقدير لميزات الجماعات أو إنجازاتها؛ أي مدى قيمة ثقافة المرء»[59].

وتوضح لنا آيريس يونغ الانعكاسات غير الليبرالية لمقترح تحويل «التقدير» إلى واجب أخلاقي. ونجد بالتالي أن البند الرئيسي في برنامج يونغ (وما تدعيه من إبداع) هو الحاجة إلى استبدال ما تدعوه «نموذج التوزيع» الخاص بالعدالة الاجتماعية[60]. «فيجب تعريف الظلم في الأساس تعريفا يتعلق بالاضطهاد والهيمنة، فمجال العدالة لا يقتصر على التوزيع، فهو يشتمل على جميع العمليات الاجتماعية التي تؤيد أو تقوض الاضطهاد، ومن بينها الثقافة»[61]. إن الثقافة هي «أكثر القضايا غير

القابلة للتوزيع عموما»؛ فهي «تشمل الرموز والصور والمعاني والسلوكيات المعتادة والقصص وغيرها مما يعبر الناس من خلاله عن خبراتهم ويتواصل بعضهم مع بعض»[62]. وهذا يعني - كما رأينا في الفصل الأول - أننا نحتاج، على الأقل، إلى «ثورة ثقافية» من أجل تحقيق العدالة، فنجد كما تقول يونغ إنه «لن يستثنى من التأمل وإمكان النقد أي مظهر من مظاهر الحياة اليومية، مثل اللغة، والنكات، وأساليب الإعلان، وعادات المواعدة، والملبس، وقواعد تربية الأطفال، والعديد من مقومات السلوكيات والتصرفات الأخرى التي يفترض أنها عادية وغير ذات أهمية»[63]، كما أن المسألة ليست مجرد مسألة «تأمل ونقد»؛ حيث إن يونغ تقول أيضا إنه «يجب عدم استبعاد أي عادات أو أنشطة اجتماعية باعتبارها موضوعات لا تناسب المناقشة أو التعبير العام أو «الاختيار الجماعي»[64]. ونجد بالتالي كما قال روبرت فولينوايدر معلقا على ذلك إن «هذه «الاختيارات الفردية» يجب أن تخضع للتدخل السياسي والتعديل»[65].

والاعتراض الثاني على مطلب التقدير المتساوي لجميع الثقافات يتمثل في أنه على الرغم من إمكان التسبب في كثير من الأضرار عند محاولة تطبيق «الثورة الثقافية» التي تطالب بها يونغ، فإنه لا يمكن في حقيقة الأمر القيام بتلك الثورة. ويرجع ذلك إلى أن هذا المقترح غير منطقي، فالمشكلة التي لا يمكن التغلب عليها هي أن الثقافات تحتوي في مضمونها على فرضيات؛ فمن بين المظاهر الحتمية لأي ثقافة احتواؤها على أفكار تفيد بأن بعض المعتقدات صحيح وبعضها خاطئ، وأن بعض الأشياء صحيح والبعض الآخر خاطئ. والمطالبة بالمساواة الثقافية تتعرض لمشكلات مفاهيمية ليست أساسية بطبيعتها بالنسبة إلى المطالبة بوجوب البحث عن قيمة متساوية (أو أي قيمة على الإطلاق) في كل المصنوعات اليدوية التي أبدعتها الثقافات مثل اللوحات. وهذا بالتأكيد مطلب غير مناسب وغير منطقي. غير أن السبب الوحيد لذلك هو أن عزو قيمة إلى شيء ما لا يكون له معنى إلا إذا كانت هناك اختلافات مُمَيِّزَة، فمن الصحيح أن الدولة يمكنها معاملة جميع اللوحات «كأنها» متساوية في قيمتها، وشراؤها جميعا من دون تمييز. وكانت الحكومة الهولندية تتبع

هذه السياسة بالضبط في وقت من الأوقات، بيد أنها لم تتمكن من التغلب على مشكلة معينة، وهي أن الناس يصرون على التمييز بين اللوحات. بل إنه عندما عرضت الحكومة منح هذه الثروة الوفيرة من «الأعمال الفنية» بالمجان للمدارس والمستشفيات رُفضت جميع هذه الأعمال تقريبا، وقامت الحكومة بالتالي بعمل مخازن مكيفة الهواء تمتلئ باللوحات التي لم تتمكن من توزيعها بالمعنى الحرفي للكلمة، وكان عليها القيام بأعمال الصيانة لهذه المخازن[66].

وقد رأينا في الفصل الثالث أن فكرة معاملة جميع الجماعات على قدم المساواة التي تقترحها يونغ تعني تعميم الخطة الهولندية وفقا لمقولة طائر الدودو المأثورة: «لقد فاز الجميع ولا بد أن يحصلوا جميعا على الجوائز». وحتى لو كان هذا المطلب مضللا - كما قلت من قبل - فهو مترابط منطقيا على أقل تقدير. ويمكن أن نتصور إمكان وجود عالم يتحقق فيه هذا الوضع المطلوب؛ إنه سيكون عالما تسببت السياسات العامة فيه في تساوي معدلات النجاح الإجمالية لمختلف الجماعات. ونحن ندرك الآن أن يونغ نفسها ترى أن هذا المقترح يعد مجرد عنصر وحيد في محاولة تحقيق الاحترام المتساوي لثقافات جميع الجماعات. غير أن هذه المطالبة «بتقدير» الجميع تتسبب في مشكلات تتعلق بمدى وضوح ذلك المطلب وجدواه ومدى الرغبة في تحقيقه.

ولنفترض بالتالي أنه كان علينا «تقدير وتأييد» ثقافة أولياء الأمور في [قضية موزرت] بحيث ندعم احترامهم لذاتهم. هذا يستتبع تأييد القيمة المتمثلة في وجهات نظرهم (ووجهات نظر المعمدانيين الجنوبيين «الذين جددوا إيمانهم في العقيدة المسيحية»، وهي الجماعة الأوسع نطاقا) حيال إثم الميول الجنسية المثلية. بيد أنه كيف يمكن لنا عند ذلك تأييد القيمة المتمثلة في أسلوب حياة الشواذ جنسيا في آن واحد؟ فقد تساءل فولينويدر قائلا:

> لماذا يجب علي مثلا احترام معتنقي عقيدة المعمدانيين الجنوبيين الذين يعتقدون أنني ملعون لأنني لا أمارس الدين الذي يمارسونه؟ ولماذا أحترم معتقدهم؟ ولماذا يحترمون هم احتقاري للخرافات العمياء التي يؤمنون بها؟ ولماذا يجب أن

> تحتـرم يونغ غيرهـا من المواطنين على الرغـم من كراهيتهم للنساء؛ فمن المحتم في أي مجتمع كبير الحجم وجود جماعات ننظر إليها من وجهات نظرنا الخاصة على أنها كريهة ومقيتة. إن المثـل الأعلـى الذي يدعـو كلا منا إلى احتـرام الآخرين جميعهم بسبب اختلافاتهم لا ينتمي إلى هذا العالم(67).

أود أن أضيف هنا أن ذلك ليس مسـتحيلا فقط من الناحية النفسية، بل مسـتحيل من الناحية المنطقيـة أيضا، فلا يمكن تأييد ثقافات الجميع في آن واحد. وقد عبر بيتر جونز عن هذه النقطة بإيضاح وإيجاز: «يسمح للنـاس بالاعتقاد أن ثقافتهم الخاصـة ذات قيمة، بما في ذلك المعتقدات والقيم التي تجسـدها تلك الثقافة؛ بيد أنه من المفترض أيضا أن يعتقدوا أن الثقافات الأخرى التي تجسـد معتقـدات وقيما مختلفة ومتعارضة مع ثقافتهـم لا تقل قيمة عنها، فكيـف إذن نتوقع من الناس تبني هذه الفكرة المنافيـة للعقل؟»(68)، إن ذلك لا يبدو منطقيا إلا من خلال الأفكار المراعية للباقة الاجتماعية مع قدر كبير من التشجيع.

4 - هل المساواة في المعاملة تشترط التساوي في القيمة؟

لقد رأينـا أن آيريس يونغ تتمنى إزاحة ما تدعوه «نموذج التوزيع» من موضعـه المركزي من خلال قصر نطاق مفهوم عدالـة التوزيع على توزيع «الثـروات، والدخل وغيرها مـن المنافع الماديـة» (69). ويجب عدم النظر إلـى مفهوم عدالة التوزيع على أنه وثيق الصلـة بتوزيع المنافع غير المادية مثل السـلطة أو الفرص أو احترام الـذات(70). وأنا أوافق على أن احترام الـذات ليس موضوعا ملائما لعدالة التوزيـع؛ غير أن ذلك يرجع بوضوح إلـى أن احترام الذات (في مقابل الأسـس الاجتماعية لاحترام الذات) لا يعد موضوعا يلائم التحـرك الجماعي. ولكن إذا كان ما تقوله يونغ حول «المنافع غير المادية» الأخـرى صحيحا، فإن جميع الحجج تقريبا في هذا الكتـاب تعد غير صحيحـة، فقد قمت خلال هذا الكتـاب بالمطابقة بين الليبرالية ومجموعة من المبادئ التي توصلنا إلى المطالبة بحقوق متساوية وفرص متكافئة.

بيد أنه من حسن الحظ أن الحجج التي تقدمها يونغ تعد ضعيفة ضعفا لافتا للنظر. ونجد بالتالي أنها تقول إن راولز وآخرين غيره ينظرون إلى العدالة على أنها تتعلق بتوزيع الحقوق. «ولكن ما معنى توزيع حق من الحقوق؟ فقد يطالب المرء بحقه في الحصول على نصيب من الأشياء المادية أو الموارد أو الدخل؛ لكننا نجد في هذه الحالات أن السلعة هي التي تُوزع وليس الحق ذاته»[71]. غير أن ذلك ليس صحيحا على الإطلاق، فموضوع عدالة التوزيع هنا هو توزيع حقوق الدخل والملكية. وإذا كان ثمة خطأ في الفكرة التي تقول إنه يمكن توزيع الحقوق، فإن حقوق الملكية يشوبها عيب أيضا. إن يونغ تقول إن «الحقوق علاقات وليست أشياء، فهي قواعد تضعها المؤسسات تحدد ما يسمح للناس القيام به فيما يتعلق بعضهم ببعض»[72]. وهذا أمر مؤكد تماما، وينطبق ذلك على حقوق الملكية مثل أي حق آخر. ومن غير المنطقي القول إنه «من غير المفيد النظر إلى الحقوق على أنها حيازات»[73]. فالحيازة تعد أحد مصادر الحقوق بالمعنى نفسه بالضبط الذي تكون وفقا له الملكية مصدرا للحقوق، فكلاهما صنيعة القانون على السواء. وتعد جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نسبية بمعنى أو بآخر. غير أن ذلك لا يعني وجود أي خطأ في القول إن «للناس حقوقا». إن يونغ نفسها غير قادرة بالفعل على تجنب هذا الأسلوب في الحديث؛ فما هو الأسلوب الآخر الذي يمكن أن تستخدمه؟

ولكن لايزال السؤال مطروحا: ما هو الخطأ المفترض في فكرة تساوي الحقوق أو عدم تساويها؟ فلماذا لا نقول على سبيل المثال إن جميع المواطنين يتساوون في حق الاقتراع إذا كان لكل مواطن صوت واحد، وأنهم لا يتساوون في حق الاقتراع إذا كان بعض المواطنين ليس لهم حق الاقتراع أو أن بعض المواطنين لهم أكثر من صوت انتخابي؟ إن الاعتراض الوحيد الذي تبديه يونغ يستند إلى افتراض غير قابل للجدل، وهو أننا لا يمكن أن نتحدث عن التوزيع إلا إذا كان هناك مقدار ثابت من «المادة» التي سوف تُقسّم. وسوف أتفادى أي اتهام بالاستخفاف بحجة يونغ في هذه النقطة من خلال تقديم الصيغة الكاملة لتلك الحجة:

> ما معنى توزيع الحقوق التي لا تتعلق بالموارد أو الأشياء، مثل الحق في حرية التعبير، أو الحق في الخضوع لمحاكمة من قبل هيئة محلفين؟ من الممكن أن نتصور وجود مجتمع يمنح فيه بعض الأفراد هذه الحقوق ولا تمنح للبعض الآخر؛ غير أن هذا لا يعني أن بعض الأشخاص يتمتعون «بقدر» أو «حصة» معينة من منفعة ما في حين يتمتع الآخرون بقدر أو حصة أقل. وعند قلب ذلك الموقف بحيث يتمتع الجميع بتلك الحقوق فإن ذلك لا يعني أيضا قيام الجماعة التي كانت تتمتع بامتيازات من قبل بالتخلي عن قدر من حقها في حرية التعبير أو الخضوع للمحاكمة من قبل هيئة محلفين لبقية أفراد المجتمع، مثلما يحدث في عملية إعادة توزيع الدخل[74].

ولكن لماذا يجب أن تظهر السمة الخاصة بإعادة توزيع الدخل في جميع العبارات التي تشير إلى التوزيع باعتباره متكافئا أو غير متكافئ. من الواضح أن يونغ تقع في مغالطة منطقية (التسليم بالنتيجة في المقدمة المنطقية) فهي تفترض أن النتيجة هي المقدمة المنطقية في حجتها التي تهدف إلى إثبات تلك النتيجة التي تتمثل في أن توزيع الدخل هو نموذج عدالة التوزيع. ولا أرى فيما تقوله يونغ ما يمنع استمرارنا في الاعتقاد أنه من المنطقي تماما القول بوجود حق متساوٍ أو غير متساوٍ في حرية التعبير أو الوقوف أمام هيئة محلفين، بحيث يتوقف ذلك على ما إذا كان الجميع يتمتعون بهذا الحق على قدم المساواة أم لا.

إن «الحديث عن توزيع الفرص يؤدي إلى حالة مشابهة من الالتباس»[75]. ويتضح هذا كثيرا لأن يونغ تحاول الوصول إلى النتائج نفسها التي توصلت إليها في حالة الحقوق مع الفرص، وهذه النتائج مضللة على السواء. والتجديد الوحيد هو أنها قدمت صيغة مختلفة من الخطأ المنطقي نفسه؛ ونجد بالتالي أنها تقول على نحو معقول تماما إن «الذكور من الأطفال والإناث من الأطفال، وأطفال الطبقة العاملة وأطفال الطبقة المتوسطة، والأطفال السود والأطفال البيض عادة ما لا يتمتعون بفرص تعليمية

تكسبهم قدرات متكافئة حتى عندما يتم تخصيص قدر متكافئ من الموارد لتعليمهم»[76]، غير أنها تتوصل من ذلك إلى النتيجة الغريبة التالية: «وهذا لا يثبت أن التوزيع غير ذي صلة بالفرص التعليمية، بل يثبت أن الفرص لها مجال أوسع من التوزيع»[77]. ومن الواضح أنه يثبت ذلك بالفعل إذا افترضنا أن النقطة التي يجب البدء بها هي أن «التوزيع» لا يمكن أن يتعلق إلا بتوزيع الموارد (الاقتصادية)؛ ولكن هذه بالتحديد هي النقطة التي من المفترض أن الحجة تحاول إثباتها! وإذا لم نفترض هذا الافتراض فلن نبغي إلا التوصل إلى استنتاج أن تكافؤ الفرص التعليمية يعني أكثر من مجرد تساوي المدخلات الاقتصادية. ولا نجد صعوبة في إدراك أن تمكين أحد الأطفال الصم أو المكفوفين من الحصول على نفس فرصة التحصيل الدراسي المتاحة للطفل الذي يتمتع بحاستي بصر وسمع طبيعيتين يتطلب حتما المزيد من الموارد. ومن المؤكد أن الشيء نفسه يصح على الأطفال الذين يعانون صعوبات خاصة في التعلم مثل عسر القراءة أو اضطراب نقص الانتباه. ومن المنطقي قطعا التوسع في هذا التوجه الفكري بحيث يشمل الأطفال الذين يأتون إلى المدرسة من عائلات لا توفر لهم من دون شك إلا القليل جدا من المهارات التي تؤدي إلى النجاح في التعليم.

لكن ما النموذج البديل الذي تقدمه يونغ لـ «نموذج التوزيع»؟ إن هذا النموذج البديل يتمثل في فكرة أن الحقوق الليبرالية تعد قليلة الأهمية في غياب «التأييد» لأسلوب الحياة الذي تمثله هذه الحقوق. وهكذا نجد أن يونغ في أثناء مناقشتها للميول الجنسية المثلية تبقي إلى الأبد على المغالطة المعتادة المضادة الليبرالية (التي نبذناها في الفصل الرابع) والتي تقول إن الليبرالية لديها ولع شديد بـ «المجال الخاص»، مما يوحي بأن «النهج الليبرالي المعتاد في التعامل مع النشاط الجنسي يسمح بأي سلوك مادام يقتصر على المجال الخاص» [78]. ومن الصحيح أن الرؤية الليبرالية المعتادة ترى أن ممارسة المثلية الجنسية يجب أن تكون قانونية إذا حدثت بمنأى عن الأنظار بين بالغين يوافقون على ذلك، بيد أن تلك الرؤية تساوي تماما بين ممارسة الجنس بين المثليين (homosexual) وممارسة الجنس بين الأشخاص المغايرين(*)

(*) Heterosexual: الشخص المغاير أي من يرغب جنسيا ويميل عاطفيا إلى الجنس الآخر [المترجم].

التي تعد قانونية أيضا عندما تحدث بمنأى عن الأنظار بين بالغين يوافقون على ذلك. ومن المؤكد أنه لا يوجد مبدأ ليبرالي يدعو إلى تجريم ممارسة الجنس علنا ويتعلق بمسألة «أسلوب حياة كل شخص»، وسوف أتناول النطاق الخاص بهذه الفكرة فيما يلي. إن المبادئ الليبرالية تقول إنه يجب ألا تنطوي القواعد التي تحكم ممارسة الجنس علنا - مهما كانت - على أي نوع من التمييز. ويجب بالمثل أن تتساوى سن القبول بالنسبة إلى ممارسة الجنس بين المثليين وبين الأشخاص المغايرين. أضف إلى ذلك أنه لا يوجد مبدأ ليبرالي يدعو إلى التكتم على الهوية الجنسية للشواذ في المجال العام. بل العكس هو الصحيح، فكما أصر الليبراليون على ضرورة السماح بإظهار المشاعر العرقية علنا بغض النظر عن الغضب الذي يمكن أن تسببه هذه المشاعر في بعض المناطق، نجدهم أيضا يصرون على ضرورة أن يعامل القانون بالمثل إظهار المشاعر الجنسية المثلية والمشاعر الجنسية الغيرية علنا.

بيد أن يونغ ترى أن الحقوق القانونية التي سوف تمنح الميول الجنسية المثلية والميول الجنسية الغيرية مكانة متساوية في نظر القانون هي «مجرد حقوق مدنية» [79]، لكن «معظم من يؤيدون تحرير المثليين من الجنسين لا يسعون وراء هذه الحقوق»، بل يسعون وراء «حشد التأييد للمثليين جنسيا من الجنسين باعتبارهم جماعات اجتماعية لهم خبرات ومنظورات محددة» [80]، ولا يوجد ما يمنع من يود «التأييد» من القيام بذلك، فالقوانين الليبرالية لا تضع قيودا بكل تأكيد في طريق تحقيق ذلك شريطة أن يتم التقيد بشروط النظام العام. ولكن لماذا يتعين على أي شخص لا يود المشاركة القيام بذلك؟ إن في إمكاننا - بوصفنا ليبراليين - أن نطالب بمعاملة متساوية بما في ذلك توسيع التشريع المضاد للتمييز بحيث يشمل التمييز الذي يستند إلى التوجه الجنسي، وإعادة النظر في القواعد التي تحكم معاشات التقاعد، والإعانات، وحقوق الأقارب وهكذا دواليك. ولكن لا يمكن أن نقول إن الموظفين العموميين يجب أن يجبروا على إصدار تصريحات بصفتهم الرسمية تفيد بأن أسلوب حياة ذوي الميول الجنسية المثلية له قيمة مساوية لبقية أساليب الحياة. ولا يمكننا محاولة منع من يعتقدون أن الميول الجنسية المثلية تعد آثمة أو غير أخلاقية، أو من

يعتقدون أن أسلوب حياة ذوي الميول الجنسية المثلية يعد أدنى من أسلوب حياة ذوي الميول الجنسية الغيرية من الإعلان عن ذلك على رؤوس الأشهاد ومحاولة كسب الآخرين وجعلهم يعتنقون المعتقدات نفسها.

والأشخاص الذين يطالبون بوجود «تقدير» عام لأسلوب حياة المثليين جنسيا يستخدمون بحرية تعبير رهاب الميول الجنسية المثلية (*) لوصف استهجان الميول الجنسية المثلية أو احتقارها. ولما كان الرهاب - تعريفا - هو خوف غير منطقي (وهو خوف يدرك ضحية الرهاب عدم منطقيته عادة) فإن هذا الأسلوب في التعبير يقدم تحليلا كاملا لتلك الظاهرة من دون حاجة إلى اللجوء إلى الجدل، فإذا كان استهجان الميول الجنسية المثلية يشبه من الناحية النفسية الخوف غير المنطقي من العناكب فإن العلاج من دون شك يتمثل في نوع من العلاج النفسي. ومن الأفضل استخدام جميع الوسائل العامة من أجل البدء في تطبيق هذا العلاج على من لا يريدون الخضوع له. ولكن من المفترض أيضا أن نعد التمسك بإحدى ديانات التوحيد أمرا منطقيا، ومن المؤكد أن مؤيدي التعددية الثقافية لن ينكروا ذلك مطلقا ماداموا ملتزمين بالفعل «بالاحترام المتساوي»، ومن المحتم إذن أن نوافق على أن اليهود والمسلمين والمسيحيين يتمتعون جميعا بسلطة مصدرها الكتب المقدسة تخول لهم إدانة الميول الجنسية المثلية. وهذا يشير إلى أننا لا نحتاج إلى العلاج النفسي بل إلى حجج مقنعة حول تفسير النصوص المقدسة في ضوء المعارف الجديدة التي توصلنا إليها أو في ضوء تغير الظروف المحيطة (81).

تبالغ يونغ في أهمية «التأييد» على حساب الحقوق الليبرالية، لكن من الواضح أيضا أنها تتقبل حقيقة أن هناك حاجة إلى هذه الحقوق. لكنها لا توضح تحديدا كيفية تبرير هذه الحقوق من دون اللجوء إلى «نموذج التوزيع» الذي سيمكننا من الاحتكام إلى مبدأ المعاملة المتساوية. إن مسألة العلاقة بين «التأييد» والحقوق تتلقى المزيد من الاهتمام في أعمال ناسي فريزر التي تتبع نهجا يشبه في مجمله النهج الذي تتخذه يونغ في بعض النقاط. وهكذا نجد أنها تقول في مقال لها بعنوان «من إعادة التوزيع إلى

(*) بالإنجليزية: Homophobia [المترجم].

التقدير، معضلات العدالة في عصر ما بعد الاشـتراكية» إن هناك غايتين «لنطـاق المفاهيم»، الغاية الأولى هي التوزيع باعتباره - وفقا لمفهوم يونغ - يتعلـق فقط بالمنافع المادية، والغاية الثانية هي «التقدير»، وترى فريزر أنه يمكن تفسير الميول الجنسية المثلية على أنها «النوع المثالي تقريبا» لقضايا «التقييم الثقافي» [82].

> ونجـد بالتالـي أن أي مظاهر ظلم بنيويـة يعاني منها أفراد الجماعة سوف يكون سببها في نهاية المطاف منظومة التقييم الثقافي. وسـيكون السـبب الجذري لهـذا الظلم وكذلك جوهره هو عدم التقدير الثقافي، كما أن أي مظاهر مصاحبـة من عدم المسـاواة الاقتصادية سـيكون مرجعها في نهاية الأمر إلى ذلك السـبب الثقافي. ونجد بالتالي أن العلاج المطلوب للتغلب على هذا الظلم هو التقدير الثقافي في مقابل إعادة التوزيع السياسي والاقتصادي [83].

ومـن الواضح أن هذا التناقض الفج يبرز لنا إمكان ألا يكون الحل «أيا من الحلين السـابقين»، أي احتمال أن يكون الظلم الذي يعانيه ذوو الميول الجنسـية المثلية يتمثل في حرمانهم من التمتع بحقوق قانونية متسـاوية مع غيرهم، وهي حقوق لها انعكاسـات اقتصادية من دون شـك، بيد أنها لا تظهـر في فئة «إعادة التوزيع السياسـي الاقتصـادي». إن حكم الفرد الواحـد والظلم والاضطهاد لا يمكن اختزالها في الظلم الاقتصادي، ولكن لا تصنف هـذه الأمور تصنيفـا صريحا على أنها «سـوء تقدير ثقافي»، ولدينا بالفعل مفردات مناسبة تماما لوصف الطرق المتنوعة التي يمكن من خلالها أن يأخذ توزيع الحقوق والسلطات أشكالا ذميمة.

إن الفرضيات التي تقدمها نانسـي فريزر يترتب عليها أنه من الممكن تحسـين موقف ذوي الميول الجنسـية المثلية فقط باعتبـار ذلك نتيجة لما يمكن أن تدعوه يونغ »الثورة الثقافية»، ونجد بالتالي أن فريزر تقول:

> إن التغلـب على رهاب الميول الجنسـية المثلية والتحيز للميول الجنسـية الغيريـة يتطلب تغيير عمليـات التقييم الثقافيـة (وكذلـك مظاهر التعبير عن هـذه العمليات من

> الناحيـة العملية والقانونية) التي تتحيز للميول الجنسية الغيرية، وتحرم الشواذ جنسيا من الحصول على احترام مساو لغيرهم، ولا تعترف بالميول الجنسية المثلية باعتبارها أحد مظاهر التكوين الجنسي المشروعة. فالحل يتمثل في إعادة تقييم أحد مظاهر التكوين الجنسي المحتقرة، والتقدير الإيجابي للشواذ من الجنسين [84].

وتنتقل فريزر - كما هو معتاد في كثير من الدراسات من هذا النوع - إلى أمور أخرى بعد أن قالت ما سبق، وتتركنا لنخمن الأشكال المحددة التي يمكن أن تتصور هي أن يأخذها هذا «التقدير»، والوسائل السياسية التي ترى أننا في حاجة إليها لتحقيق هذا التقدير، والطريقة التي تعتقد أنه يمكن من خلالها تجميع أغلبية من رجال القانون (في الولايات المتحدة على سبيل المثال) من أجل تنفيذ هذه الخطوات. بيد أنه لا حاجة إلى محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لأن الاعتراض الأساسي على هذه الفرضية هو أنها تقلب كل شيء رأسا على عقب، فقد ظهرت كثير من المواقف الليبرالية تجاه الميول الجنسية المثلية (وكذلك تجاه الإجهاض) عقب إصدار قوانين تجيزها وليس قبل ذلك. وكان الذين يستنكرون هذه المواقف الليبرالية علماء اجتماع أكثر دهاء من واضعي نظريات «التقدير». إن هؤلاء العلماء كانوا يرون أنه من المحتمل أن تؤدي الإصلاحات الليبرالية إلى تغيرات في الآراء لمصلحة الليبراليين، وكانت هذه الرؤية هي الدافع وراء معارضتهم للإصلاحات التي تحققت، ولاتزال تدفع معارضتهم إلى مزيد من الإصلاحات. إن الشيء الوحيد الذي يمكن شرعيا التدخل فيه سياسيا هو إقامة مساواة قانونية كاملة، وهو ما تضعه فريزر بين قوسين. ومن حسن الحظ أن الأدلة التي تمدنا بها الخطوات غير المكتملة في طريق تحقيق المساواة القانونية والتي اتخذت بالفعل تشير إلى أنه يكفي القيام تدريجيا بإزالة وصمة العار المتعلقة بالميول الجنسية المثلية.

إن الأفكار التي تقدمها فريزر تعد غير صحيحة من الناحية السياسية وكذلك من ناحية علم الاجتماع. ومن بين الأدلة على ذلك أنه إذا كان على الإصلاح القانوني أن يعتمد على جعل معظم السكان يعتقدون أن أساليب

الحياة الخاصة بذوي الميول الجنسية المثلية وتلك الخاصة بذوي الميول الجنسية الغيرية «شرعية على السواء» (كما يقال في أغلب الأحيان)، فقد يطول انتظار ذلك أطول بكثير مما يحدث في حالة السير في قضية تساوي الحقوق استنادا إلى اشتراطات المعاملة المتساوية. أضف إلى ذلك أنه مادامت فريزر تتصور - مثل يونغ - القيام بنوع ما من حملات «التأييد» التي ترعاها الدولة (ولا أعتقد أنها تتحدث عن أي شيء آخر) فمن الصعب تصور كيف يمكن الحصول على تأييد سياسي كاف من أجل تحقيق ذلك إذا لم يتوافر شرطان: الأول هو أنه يجب أن يكون قد جرى بالفعل ترسيخ مبدأ «القيمة المتساوية» في أذهان أغلبية السكان، والشرط الثاني أنه يجب ألا تكون لدى كثير من هؤلاء السكان تحفظات أخلاقية حول مدى شرعية حملة تقوم بها الدولة من أجل الترويج لمبدأ «القيمة المتساوية». ومن الواضح أنه من غير المحتمل أبدا تحقيق هذين الشرطين معا. لكن يمكن أن نقول إنه لن تكون هناك حاجة إلى القيام بأي حملة شريطة تحقق الشرط الأول، حيث إن أهداف تلك الحملة ستكون قد تحققت بالفعل.

ومن السهل إدراك أن الاستراتيجية التي تؤيدها كل من يونغ وفريزر تعد غير حكيمة بوصفها استراتيجية تنتمي تماما إلى مجال السياسة العملية. ونجد بالتالي أنه في العام 1998 كانت هناك حملة في بريطانيا تدعو إلى توحيد سن القبول بالنسبة إلى العلاقات الجنسية المثلية والعلاقات الجنسية الغيرية. وتلقت تلك القضية نكسة عندما أصر الذين يدعون إلى الإصلاح على أن تلك القضية يجب النظر إليها على أنها أحد مظاهر التأييد العام لتساوي قيمة أسلوب حياة ذوي الميول الجنسية المثلية مع غيره من أساليب الحياة، حيث لم يرضوا بتقديم تلك القضية على أنها تتعلق بالمساواة الأساسية (والذي حدث هو تقليل سن القبول بالنسبة إلى العلاقات الجنسية المثلية، ولكن لم تصل هذه السن إلى سن السادسة عشرة التي تعد سن القبول بالنسبة إلى العلاقات الجنسية الغيرية). كما نجد في الولايات المتحدة أن اليمين المسيحي (بمساعدة وتحريض السياسيين الجمهوريين الذين يعد بعضهم صادقا والبعض الآخر انتهازيا) تمكن من

تحقيق تقدم في معارضته سن حقوق متساوية لذوي الميول الجنسية المثلية من خلال الاستفادة من ادعاءات مناصري هؤلاء بأن الهدف الأساسي من تساوي الحقوق هو تحقيق التأييد العام للميول الجنسية المثلية، ومن الجدير بالذكر أن اللواط لايزال مدرجا في قوانين بعض الولايات باعتباره جريمة جنائية خطيرة. وهكذا فقد دعت مجلة «ويكلي ستاندارد»، وهي مجلة أمريكية محافظة أسسها روبرت مردوخ العام 1995، في إحدى مقالاتها في أواخر العام 1996 إلى «قيام الولايات بتأييد إصدار قانون جديد للواط» يقضي بسجن الشواذ من الرجال عند ممارستهم الجنس بعيدا عن الأنظار، وذلك كضربة مضادة للتهديد المتمثل في مقترح زواج الجنس المماثل [85].

إن قيام يونغ وفريزر ومن يعتنقون أفكارهما نفسها بتصعيد ذلك التنافس يؤدي إلى تعريض بقاء الحقوق الليبرالية التي تحققت بالفعل إلى الخطر، بل ويعرض للخطر أيضا التوسع في تلك الحقوق، بحيث يكتمل الانتقال إلى المساواة. «فإذا كانت الحقوق المدنية وحدها» هي التي تلقى الاستهجان باعتبارها لا قيمة لها في عدم وجود «ثورة ثقافية»، فإنه يكون من المحتم إزاحة هذه الحقوق من خلال ثورة ثقافية مضادة، حيث يتضح في الولايات المتحدة على وجه الخصوص أن التحفظ الثقافي يعد قوة فعالة من الناحية السياسية أكثر من الراديكالية الثقافية التي تؤيدها يونغ وفريزر. وقد أشار وليام سوليفان العام 1998 إلى ما يلي:

> إن القضايا التي تدفع الجمهوريين هذا الخريف لا علاقة لها بالاقتصاد أو السياسة أو الأمن القومي، فهي قضايا أخلاقية: مثل الإلحاد والأمانة والإجهاض والترابط العائلي ومدى شرعية الميول الجنسية المثلية... إن التوجه الأخلاقي الحديث يتمثل في تقليدية (بتعبير مباشر) الثورة الأخلاقية والثقافية: أي الهجوم الشامل على معتقدات وممارسات مجتمع ما بعد الستينيات من القرن العشرين بأكمله. وإذا صحت استطلاعات الرأي الحالية فإنه من الممكن أن يكون الجمهوريون على وشك تولي السلطة في نوفمبر [86].

ومن حسن الحظ أن ما حدث هو أن الجمهوريين لم يحصلوا على مزيد من المقاعد بل خسروا القليل. بيد أنهم لايزالون يسيطرون على كل من مجلسي الكونغرس، ونجد في مجلس النواب على وجه الخصوص أن المدافعين عن الثقافة استجمعوا قواهم مما أدى بعد نصف عام إلى مشهد مهيب وهو إعلان أغلبية مجلس النواب أن العنف في المدارس لا يتعلق أبدا بسهولة الحصول على الأسلحة النارية بل يتعلق كل التعلق بالإجهاض وعدم قيام كل مدرسة بتعليق نسخة من الوصايا العشر في كل فصل.

والمشكلة التي يتسبب فيها ذلك بالنسبة إلى يونغ وجميع حلفائها هي أنهم لا يعترضون على هذه العملية من تسييس الثقافة باستخدام أسلوب يستند إلى الأخلاق والمبادئ، لأنه لا يجب - كما نذكر - «استبعاد أي ممارسات أو أنشطة اجتماعية باعتبارها موضوعات غير ملائمة للمناقشات العامة أو التعبير العام أو الاختيار الجماعي» [87]، فيمكن لهم الاعتراض على الاتجاه الذي تنتهجه أغلبية الناخبين من خلال الاختيار الجماعي، بيد أنهم لا يستطيعون أبدا الطعن في حق الأغلبية في وضع قوانين تحقق رؤيتهم لـ «الثورة الثقافية» ونجد على النقيض أن الليبراليين يمكنهم القول إن تسييس الثقافة يعد انتهاكا جسيما لحرية الأفراد، سواء كان ذلك التسييس يأخذ الصورة التي تؤيدها يونغ وفريزر أو الصورة التي تؤيدها مجلة «ويكلي ستاندارد» ويحاول تحقيقها الجمهوريون في الكونغرس.

ومن بين الأمثلة الأولى على الخطورة التي يمثلها تسييس القضايا الثقافية على الحقوق الليبرالية عدم نجاح التعديل الذي ألحق بالدستور الأمريكي والخاص بالحقوق المتساوية. لقد كان نص التعديل أكثر النصوص صراحة واستقامة في تطبيق مبادئ المساواة الليبرالية: «يجب ألا تقوم الولايات المتحدة أو أي ولاية بحرمان أحد من الحقوق المتساوية وفقا للقانون بسبب الجنس»، غير أن هذا بالتحديد هو الذي أدى إلى استهجان هذا التعديل من جانب من يتمسكون بوجهة النظر التي تمثلها يونغ وفريزر، فقد كان هذا التعديل مجرد جهد رمزي في نظر شابات الحركة النسوية اللائي دمج معظمهن سياسيا في حركات اليسار الجديد، وكن يتشككن في وجود نفع سياسي من التعبيرات السياسية عن «القانون»

و«الحقــوق» التي يطرحها الليبراليون [88]. وعندما أيد هؤلاء هذا التعديل بعد عشـر سـنوات من قيام الكونغرس بسـنه في العام 1972 «كان هذا التعديل قد أصبح مثار جدل شـديد، حيث أصبح بوتقة للمخاوف العالقة في الثقافة السياسـية، وهي مخاوف تتعلق بالأدوار التي يؤديها الجنسان، والهويـات النوعية، والحياة العائلية، والقضايا المتعلقة بنوعية الحياة التي لا يمكن بسهولة ترجمتها إلى مبدأي المساواة والحقوق» [89]، وكان السبب فـي التحول الذي طرأ علـى هذه القضية يرجع إلى الجهـود التي بذلها مؤيدو التعديل الخاص بالحقوق المتسـاوية في الدستور الأمريكي وكذلك جهـود معارضيه. وعلى الرغـم من أن معارضي هـذا التعديل هم الذين ربحوا سياسـيا في نهاية الأمر، نجد أن من أيدوه انطلاقا من وجهة نظر اليســار الجديد قد أصروا أيضا على أن تأييد هــذا التعديل كان يرتبط ارتباطا وثيقا بأفكار معينة تتعلق بقيمة «أســاليب الحياة» البديلة. وهكذا نجــد أن الطرفين تآمرا من أجل القضاء على الحجة المؤيدة لهذا التعديل الدستوري والتي تستند إلى اعتبارات تتعلق بالمساواة الأساسية.

إن الخطأ الأساســي الذي وقعت فيه كل من يونغ وفريزر (والذي يعد مصدر الأخطاء السياسية والاجتماعية التي وقعتا فيها) هو رفضهما للحجة الليبراليــة التي تفيد بأنه من المنطقي أن نتحدث عن الحقوق المتســاوية، وأن الحجة المؤيدة للحقوق المتســاوية يمكن أن تســتند إلى الاحتكام إلى العدالــة، فمن غير الضروري في البداية إثبات تســاوي قيمة أي نشــاط نريد حمايته بالحق موضع النقــاش. ولكي أوضح مقصدي دعونا نتطرق إلى تســاوي حرية العبادة. لما كانت الديانات لها مضمون من الافتراضات المتعارضة، فمن غير المنطقي المطالبة بضرورة التأييد العام لتساوي قيمة هذه الديانات. بيد أن الحجة المؤيدة لمنح مختلف الأديان الحقوق نفسها لا تستند إلى أي ادعاء غير منطقي من هذا النوع، ويمكن استقاؤها من مبدأ المعاملــة العادلة. ونجد بالمثل أن المقصد الأساســي من الحجة الليبرالية المؤيدة للحقوق المتســاوية لذوي الميول الجنسية المثلية هو منح كل شخص بمنتهى الوضوح حرية تكوين وجهة نظر حول القيمة النســبية لأســاليب الحياة الخاصة بذوي الميول الجنسية الغيرية وذوي الميول الجنسية المثلية.

كتب أندرو سوليفان مؤخرا في جريدة «نيويورك تايمز» يقول إنه «يجد صعوبة في فهم أصدقائه الليبراليين الذين يؤيدون أي إجراء يؤيد حقوق الشواذ من الرجال غير أنهم يحاولون تجنب الذهاب إلى إحدى حانات الشواذ بصحبته»(90). فهل سيكون من الصعب عليه أيضا فهم أصدقائه الذين يؤيدون حرية العبادة بيد أنهم يحاولون تجنب الذهاب إلى أحد قداسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية معه؟ وإن كان الجواب بلا، فما السبب؟ فلعل أصدقاءه يكرهون «مشهد ذوي الميول الجنسية المثلية» والكنيسة الكاثوليكية الرومانية على السواء. غير أن هذا لا يجعلهم منافقين لأنهم لا يدعون إلى قمع هؤلاء أو أولئك. وبالمثل فإنه يجب ألا ننظر إلى من يؤيدون المبدأ الذي يجسده التعديل الخاص بالحقوق المتساوية في الدستور الأمريكي على أنهم ينتهجون موقفا إيجابيا تجاه وجود «ثقافة نسائية» مميزة «تستخدم (كما أوردت على لسان آيريس يونغ في الفصل الثالث من الجزء الأول) صور الفخامة والعظمة الخاصة بحضارة الأمازون، أو تقوم باستعادة وإعادة تقييم الفنون النسائية التقليدية مثل صناعة اللحف والنسج، أو تقوم بابتداع طقوس جديدة مستقاة من فن السحر في القرون الوسطى»(91).

والنتيجة التي توصلت إليها بالتالي هي أنه يجب علينا أن نرفض كليا الفكرة التي تقول إن الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها إقامة الحجة لمصلحة حصول ذوي الميول الجنسية المثلية على حقوق مساوية لذوي الميول الجنسية الغيرية هي أولا إثبات أن أسلوب حياة الجماعة الأولى له قيمة مساوية لقيمة أسلوب حياة الجماعة الثانية. وأنا أرى أنه لن يكون لدينا مطلقا سبب عملي يدعونا إلى عقد مثل تلك المقارنات إلا إذا كنا نؤيد هذه النظرية بالفعل (فمهما كانت الوسيلة التي يصبح الناس من خلالها ذوي ميول جنسية مثلية أو غيرية فمن غير المنطقي افتراض أن كثيرين يصبحون على هذا النحو أو ذاك من خلال التفكير أولا في المحاسن والمساوئ)، وما الخطوات التي يمكن من خلالها المقارنة بين المجموعتين؟ قد يقال إن من محاسن ذوي الميول الجنسية الغيرية هي أن المجتمع لن يدوم كثيرا في عدم وجودهم. ويمكن على العكس أن نقول إن الفنون (والكنيسة) سوف

تستنزف استنزافا يرثى له في حالة عدم وجود ذوي الميول الجنسية المثلية من الرجال. ولا شك في إمكان إدراك كثير من النقاط الأخرى في هذه المقارنة، بيد أنني لا أعرف مطلقا كيف يمكن حساب النتيجة النهائية. وأنا لا أقصد من ذلك أنه يجب أن نقوم بمحاولات أكثر جدية، بل مقصدي أن هذا الأمر برمته غير منطقي وغير ضروري.

5 - حدود التقليدية

لا يشك أحد في أن هناك كثيرا من المواقف التي تكون فيها عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» مبررا ملائما لفرض أحد الأعراف بصورة قانونية، فنحن عندما نذهب للعيش في دولة أجنبية فإننا نتوقع بطبيعة الحال أن هذا البلد له طرقه الخاصة في تسيير شؤونه، ويكون من البديهي بالنسبة إلينا الانصياع للأعراف الخاصة بذلك البلد. وستكون هناك اختلافات ترجع إلى الحوادث التاريخية، واختلافات أخرى تعكس أولويات مختلفة مثل الحفاظ على سلامة المشاة واختصار وقت قائدي السيارات. ومن سمات الرحالة الساذج انتقاد أساليب الحياة الأجنبية لسبب وحيد فقط وهو أنها تختلف عن الأساليب المألوفة في وطنه.

ويسعى مؤيدو النسبية الثقافية وراء الانتفاع من كراهية الناس للظهور بمظهر السذج فيشيرون إلى أن مؤيدي العمومية من الليبراليين يقعون في خطأ كبير وهو أنهم يحددون أهواءهم القومية بالنسبة إلى بقية العالم استنادا إلى الاستقراء. بيد أنه من الواضح أن هناك بعض الممارسات المحلية (مثل تعذيب وقتل الخصوم السياسيين) التي لا يمكن الدفاع عنها بعبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا»، وسوف أحاول في هذا القسم والقسم التالي من المقال مناقشة هذه العبارة مناقشة وافية، غير أنني سأحاول أيضا تحديد القيود التي تحكمها باعتبارها تبريرا لإعطاء الأعراف المحلية تأثير القانون. وخلال محاولتي تقديم هذه الحجة سوف أقدم بوضوح وصراحة الحجة المؤيدة لمبدأ العمومية الليبرالية التي افترضت صحتها حتى الآن.

وسوف أبدأ بالعودة إلى مقال تشارلز تايلور الذي يتناول «سياسة الاعتراف»، وهو يناقش في هذا المقال ما تنشئه عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا»، بيد أنني أرى أنه لا يشرح الاستخدام الملائم لها، بل سوء استخدامها. والمثال الذي يقدمه لنا هو الصراع الثقافي الذي سببته الفتوى الإيرانية بقتل سلمان رشدي. وتستند هذه الفتوى إلى مسلمات ثقافية تتمثل في أن رشدي يستحق الموت لأنه مرتد وكافر، وأي شخص يقتله مخالفة للقانون يستحق كل الثناء والتقدير. ونجد على النقيض أن القواعد الليبرالية تقتضي أنه إذا كان الاستهزاء بالقرآن يعد جريمة في حق الذوق الرفيع، فإنها ليست جريمة يجب أن تقع تحت طائلة القانون، وتقتضي أيضا أن أي شخص يقتل رشدي يستحق أن يعامل مثل أي قاتل عادي.

يقول تايلور إن مثل هذه المشكلات تتزايد لأن «جميع المجتمعات تتحول على نحو متزايد إلى مجتمعات متعددة الثقافات»[92]، وهذا الكلام يشير ضمنا إلى أن المشكلات لا تحدث إلا إذا احتل ممثلو ثقافات مختلفة الحيز الجغرافي نفسه وقدموا بالتالي مطالب متعارضة للحكومة نفسها. والسبب في هذا التغاير المتزايد هو أن المجتمعات تتعرض على نحو متزايد «لعمليات الهجرة متعددة الجنسيات»، وبالتالي تشتمل هذه المجتمعات على «أفراد يحيون حياة الشتات ويوجد قلب ثقافتهم في مكان آخر»[93]، ويوضح تايلور أنه في ظل تلك الظروف يكون من غير المنطقي مجرد الرد بعبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» عندما يعارض تابعو بعض الأعراف فرض أحد الأعراف المناقضة[94]. وهذا يعني بوضوح أنه في ظل ظروف أخرى (تعرف بأنها ظروف التجانس الثقافي) لن يكون من غير المنطقي مواجهة المنتقدين من الخارج بجرأة والرد عليهم فقط بعبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا»، ففي المجتمع الليبرالي لن يكون من غير المنطقي فرض القاعدة الليبرالية وحماية رشدي من التهديدات بالقتل، غير أنه في مجتمع آخر لن يكون من غير المنطقي إعدام سلمان رشدي إذا كانت الأعراف المحلية في هذا المجتمع تدعم ذلك دعما كافيا.

ولا يجب أن نصاب بالدهشة لأن تايلور يأخذ ذلك الموقف، فهذا بالضبط هو ما يجب أن نتوقعه من أتباع هيردر، فإذا كانت الثقافات غير قابلة للقياس فإن أفضل طريقة لتجنب الصراع بينها هي تنظيم الأمور بحيث تكون كل دولة لها ثقافة خاصة بها وتدير شؤونها بمعرفتها من دون تدخل من أحد. ولا يستند مبدأ القومية الرومانسية إلى طريقة أخلاقية للتعامل مع التغاير الثقافي، فنجد أن كثيرا من مؤيدي القومية الرومانسية على استعداد للقيام بإجراءات يمكن أن تبدو متطرفة تطرفا شديدا من أجل تجنب «المشكلات» التي تنتج عن هذا التغاير، ومن بين تلك الإجراءات الاستيعاب الإجباري و«التطهير العرقي» أو الإبادة الجماعية إذا تم تحديد هوية إحدى الأقليات الثقافية باعتبارها جماعة عرقية. وعادة ما يريد مؤيدو القومية الرومانسية ممن لا يوافقون على هذه الإجراءات المتطرفة منع التغاير الثقافي من الحدوث في المقام الأول من خلال محاربة القوى التي ينسب إليها تايلور، عن حق، هذا التغاير، أي من خلال وضع قيود على الهجرة على قدر الإمكان ومنع منح المواطنة للمهاجرين وأحفادهم إلى الأبد.

وإذا كانت كل ثقافة تمثل عالما أخلاقيا مستقلا بذاته، فمن الواضح أن ذلك يعني أنه لا مجال لأي منهج يتناول الصراع الثقافي ويطمح إلى تجاوز حدود أي ثقافة من الثقافات. وهناك حركة شعبية تهدف إلى إعادة التأكيد على رفض وجود قانون أخلاقي ساري المفعول على الجميع (مثل أحد مبادئ حقوق الإنسان العامة) بيد أنها تهدف أيضا إلى التسليم بحقيقة تتعلق بالقيمة النسبية لمختلف الثقافات ولا تعد حقيقة تحتويها ثقافة بعينها، وهذه الحركة تنتمي إلى الحركات التي تبدأ بالمقدمات المنطقية لكنها تكون غير راضية بالنتيجة. ومن بين الصور التاريخية المهمة لهذا المنهج الفرضية التي تقول إنه لو أن الجماعات التي تحمل ثقافات متعارضة قامت بينها حرب فاصلة فإن هناك أسبابا تدعونا إلى افتراض أن الجماعة التي تحقق النصر هي الأكثر تفوقا من الناحية الثقافية. ويمكن لهذه الحجة الاحتكام إلى التدين الزائف الذي أدى إلى قيام هيغل بتعظيم وإجلال الحرب القومية في كتاباته، وأدى كذلك إلى

لجوء الأمريكان إلى فكرة القدر الصريح. ونجد من ناحية أخرى أن هذه الحجة يمكن أن تحتكم إلى العلوم الزائفة في صورة الداروينية الاجتماعية، وعند ذلك يمكن التعامل مع فكرة «البقاء للأصلح» على أنها ظاهرة خاصة بالجماعات، بحيث تكون الثقافات «الأصلح» هي التي يتمكن حاملوها من تحقيق السيادة. وكانت هذه الحجة شائعة (خاصة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر) باعتبارها مبررا للاستعمار الأوروبي والأمريكي [95].

ومن المتوقع أن ينجذب (بلغة ماثيو أرنولد) أعداء الثقافة القدماء وليس الهمجيون إلى نوع مختلف من هذا التبرير الذي يستند إلى النتائج، ففي كتابه الموسوم «الثقافة والفوضى» يسخر أرنولد من المتحدثين باسم الطبقة المتوسطة في العصر الفيكتوري لادعائهم أن ازدهار ورخاء الإنجليز كان دليلا على تفوق الثقافة الإنجليزية [96]. وفي ثلاثينيات القرن العشرين قام بهذه الخطوة نفسها بعض المدافعين عن الاتحاد السوفييتي الذين استشهدوا بتفوق إنتاجية اقتصاد الاتحاد السوفييتي مركزي التخطيط باعتبار ذلك مبررا شاملا «للحضارة الجديدة»، ونجد اليوم (أو بالأمس على أسوأ تقدير) أن هذه الحجة انتقلت إلى مجال آخر وتستخدم بغرض إثبات أن الاهتمام بحقوق الإنسان لا بد أن يكون أحد الأهواء المحلية في الغرب، وذلك لأن بعض الدول الآسيوية تمكنت من تحقيق نمو اقتصادي مع احتقارها لحقوق الإنسان. فنجد على سبيل المثال أن جون غراي يرى أن بعض الدول مثل الصين «يمكن النظر إليها على أنها صورة عملية مزيفة من مشروع التنوير وكذلك من الليبرالية التقليدية، حيث إن تلك الدول تعد أمثلة على تبني التقنيات الغربية بنجاح من قبل الثقافات المزدهرة غير الغربية التي تصر على مقاومتها الشديدة للقيم الغربية» مادامت تلك الدول لا تمتلك منظومة المؤسسات الديموقراطية التي يمتلكها الغرب، أو «مجتمعا مدنيا غربي الطراز يتم فيه منح حقوق الإنسان مكانة مميزة» [97].

ويجب أن يتضح لنا أن أيا من صيغتي هذا الادعاء لا تبتعد أبدا عن تجنب أي احتكام إلى القيم العامة عن حق، فهي تفترض بالفعل صدق بعض الأفكار العامة شديدة الوجاهة، فإذا كانت فكرة «البقاء للأصلح»

مختلفة أتم الاختلاف عن فكرة «البقاء للأبقى» التي تعد تحصيل حاصل، فلا بد أنها تعني أن كل من يبقى يكون بالضرورة أفضل بطريقة ما ممن لا يبقى. ولكن لا يوجد سبب يدعونا إلى اعتقاد ذلك. إن تعبير «البقاء للأصلح» لا يعود في حقيقة الأمر إلى داروين بل إلى هربرت سبنسر، فقد كان داروين حريصا دوما على تجنب مساواة النشوء بالتطور، فلو ازداد معدل الإشعاعات القوية على الكرة الأرضية زيادة شديدة فإن الصراصير سيكون أمامها فرصة أفضل للبقاء من الفرصة المتاحة للثدييات، لأن الصراصير لديها مناعة ضد المستويات المرتفعة من الإشعاع، غير أن ذلك لا يثبت تفوق الصراصير بأي معنى ذي دلالة على الكائنات الحية التي انقرضت. وعند تطبيق فكرة «البقاء للأصلح» على المجتمعات البشرية نجد أن فرضية أن البقاء يعد مؤشرا إلى القيمة تفترض مسبقا أن لدينا معايير للمقارنة بين قيمة مختلف الثقافات. ومن ثم نصل إلى فرضية أخرى وهي أن ثقافة المجتمع الذي يهزم مجتمعا آخر في الحرب تعد أكثر قيمة بصفة عامة من ثقافة المجتمع المهزوم. ومن الصعب تصور وجود معيار لقيمة ثقافة ما ينطوي على أقل قدر من المعقولية وتصح الفرضية السابقة وفقا له. إن التاريخ يزخر بأمثلة لمجتمعات وصلت إلى أعلى درجات الحضارة وانهزمت من مجتمعات أخرى لم تكن تجيد شيئا سوى القتال.

ونجد بالمثل أن الفرضية التي تقول إن أي ثقافة لا بد أن تكون ذات قيمة إذا كانت تنتمي إلى مجتمع حقق معدلا مرتفعا من النمو الاقتصادي، تتطلب وجود بعض المعايير العامة للقيمة قبل أن تكون لها أي مصداقية. ومن المفروض بعد ذلك أن نعتقد أنه مهما تكن الوسائل التي اتبعها أحد المجتمعات لتحقيق معدل مرتفع من النمو الاقتصادي، فإن هذه الوسائل لا بد أن تكون مرتبطة بسمات ثقافية ذات قيمة. ولكن ما الذي يجعل أي شخص يعتقد ذلك؟ لقد ثبت الآن أن أي حكومة يمكنها - على مدى أعوام قلائل على أي حال - تحقيق الظروف التي تساعد على حدوث معدل مرتفع من النمو الاقتصادي من خلال تبني معظم أو كل الإجراءات التالية: عدم توفير «خطة دعم» اقتصادية لمن لا يحصلون على أي نوع من

الدخول سواء كان ذلك بسبب المرض أو الإصابة أو كبر السن أو البطالة، حظر إنشاء النقابات المهنية ووضع قوة الشرطة (والجيش إذا لزم الأمر) تحت تصرف أصحاب الأعمال، عدم مطالبة أصحاب الأعمال بحماية صحة وسلامة عمالهم، عدم وضع أي قيود على عمالة الأطفال، البيع بأبخس الأسعار أو الاستنزاف للموارد الطبيعية إما غير المتجددة أو التي لا يمكن أن تتجدد إلا بعد فترة زمنية طويلة، عدم اتخاذ أي إجراءات لمنع تلوث الهواء والماء والتربة حتى عندما يتخذ هذا التلوث أبعادا تهدد الحياة، اقتراض مبالغ طائلة من المال من سذج المستثمرين الأجانب.

وهذا يوضح أكثر من غيره أن المؤشر التقليدي المتمثل في زيادة إجمالي الناتج القومي يعد مقياسا مضللا للأداء الاقتصادي. وحتى لو كان هناك مقياس أفضل يحقق بعض النفع فإن الحجة التي تؤيد عموم شرعية الادعاءات الخاصة بحقوق الإنسان سوف تبقى كما هي، فإذا كانت الحجة المؤيدة لوجود المؤسسات الليبرالية تستند بطريقة ما إلى فكرة وجود صلة أساسية بين احترام هذه المؤسسات والازدهار الاقتصادي - كما يتصور غراي - فإن هذه الحجة سوف تفسد بكل تأكيد بسبب احتمال تحقيق الازدهار مع احتقار حقوق الإنسان في آن واحد. بيد أنه من غير المنطقي افتراض أن هذه هي الآن - أو في أي وقت مضى - طبيعة الحجة المؤيدة لحقوق الإنسان العامة، وسأحاول في القسم التالي من المقال إثبات أن هذه الحجة تتمثل فقط في أن حقوق الإنسان هي كل ما يحتاج إليه البشر من أجل أن يحيوا حياة تتسم بالحد الأدنى من الكرامة.

ومن الواضح تماما أن تايلور يتجنب التعامل مع أي من هاتين المحاولتين الفاضحتين للهروب من الانصراف الثقافي الكلي Cultural Particularism (الارتباط بجماعة واحدة على وجه الحصر). غير أنه لايزال يواجه المشكلة التي كانت هاتان المحاولتان تهدفان إلى حلها. والحل الذي يقترحه هو نفسه يتمثل في الحث على قيمة الحل الوسط كرد فعل للصراع الثقافي. ولكن ما هو مصدر هذه القيمة؟ إن معظم الثقافات من داخلها - إذا جاز التعبير - لا ترى أن التوصل إلى حل وسط مع غيرها من الثقافات يعد ذا قيمة. ويمكن الإقرار بصحة ذلك بالنسبة

إلى معظم الثقافات، ولكن يمكن القول أيضا إن الليبرالية تمثل استثناء. لكن هل هي كذلك؟ من المؤكد أن الليبرالية «أضعف» ثقافيا من غيرها من الأنظمة المعيارية، وهذه سمة من سمات الليبرالية كثيرا ما ينتقدها عليها بطبيعة الحال مناهضوها. غير أن أي ليبرالي لا يمكن منطقيا أن يعتقد أن المبادئ الليبرالية يجب المساومة عليها من أجل مساندة مطالب مناهضي الليبرالية. وهناك بالفعل وجهة نظر شائعة ترى أن الليبرالية يجب مساواتها مع النسبية الأخلاقية، بيد أنني أتمنى أن أكون قد وضعت نهاية لهذه الرؤية إلى الأبد في الفصل الرابع.

يبدي تايلور هنا ما يظهر وكأنه ندم حقيقي لأن «قضية رشدي» على ما يبدو لا تقبل الحلول الوسط: «من المحتم أن الحل الوسط يقارب الاستحالة في هذه الحالة، فإما أن نمنع القتل وإما أن نسمح به»(98). وأنا أرى أن هذا الكلام يظهر الافتقار المؤسف إلى ملكة التخيل، فلم يكن هناك ما يمنع الحكومة البريطانية من أن تعرض على السلطات الإيرانية أحد الحلول الوسط، فنجد على سبيل المثال أنه كان يمكن التوصل إلى اتفاق تقوم الحكومة البريطانية بمقتضاه بنقل رشدي إلى منطقة محايدة، ثم ينقل أحد الجزارين الإيرانيين بالطائرة إلى هذه المنطقة ليقوم بقطع جزء متفق عليه من جسد رشدي، وليكن الذراع اليمنى على سبيل المثال. إن المشكلة لا تكمن في صعوبة التوصل إلى حل وسط كما يقول تايلور، فالمشكلة بالأحرى هي أنه سيكون من المقزز بكل المعايير - من وجهة النظر الليبرالية - المساومة على الافتراض أن رشدي لا يجوز أن يتعرض لعقوبة قانونية بسبب تأليف كتاب «آيات شيطانية»، فالمساومة على المبادئ الليبرالية ليست إحدى القيم الليبرالية ولا يمكن أن تكون كذلك.

ويرى تايلور أن المشكلة في عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» باعتبارها مبررا لفرض القواعد الليبرالية هي أن «الموقف الذي تمثله تلك الإجابة هو الاحتقار على ما يفترض» ثم يضيف على نحو غامض «وكثيرا ما يكون هذا الافتراض صحيحا. وبالتالي نعود ثانية إلى مسألة التقدير»(99). وإذا أخذنا هذا الكلام حرفيا فإن ما يعنيه هو أن الافتراض أنه يجب احتقار الأفكار غير الليبرالية افتراض صحيح. بيد أن هذا لا

يتفق أبدا مع الندم الحقيقي الذي يبدو على تايلور بسبب أن التوصل إلى حل وسط يعد أمرا مستحيلا لأنه «إما أننا سنمنع القتل وإما أن نسمح بـه»، لكني أعتقد أن المعنى الفعلي الـذي يقصده تايلور هو أن من يرون أن هـذه الإجابة تمثل احتقارا كثيرا ما يكونون على حق في إدراكهم. ثم «نصل ثانية إلى مسـألة التقدير» على ما أعتقد لأن هذا الافتراض يعد مناقضـا للافتراض الـذي يوصي به تايلور وهو تحديـدا الافتراض أن جميع الثقافات متساوية في قيمتها.

إن تايلـور يعطينا انطباعا بأن عبارة «هذا هو أسـلوب حياتنا هنا» لا تمثـل موقف احتقار إلا إذا قالها الليبراليون (فهو لا يخبرنا بالموقف الذي تمثلـه هذه العبارة عندما يقولها مناهضو الليبرالية). ونجده يقول بالتالي إن «السـياق» الذي يمكـن أن يبدو فيه الجواب «هذا هو أسـلوب حياتنا هنا، فج وينم عن تبلد الإحسـاس» هو السـياق الخاص «بقضية التعددية الثقافية بالطريقة التي تتم مناقشتها كثيرا بها حاليا» (100). ونجده يوضح بدقـة مميزة أن هـذا «له علاقة قوية بعملية فـرض بعض الثقافات على ثقافـات أخرى، وكذلك بالتفـوق المفترض الذي يقوي سـلطة (بحذافير النـص الأصلي) هذا الفـرض» (101) ناهيك عن فرض الثقافة بوحشـية والذي يحدث في بعض الأماكن مثل التبت والسـودان. ويتضح في النهاية أن «المجتمعـات الليبرالية الغربية» هـي التي «ينظر إليها على أنها تتحمل أكبر قدر من اللوم في هذا الصدد، ويرجع ذلك إلى ماضيها الاسـتعماري من ناحية ومن الناحية الأخرى إلى قيامها بتهميش بعض قطاعات السكان فيها التي ترجـع في أصولها إلى ثقافات أخرى» (102)، غير أن المجتمعات الليبرالية الغربية ليست هي الوحيدة التي كان لها «ماض استعماري»، ومن الغريب الإشارة إلى أن تلك الدول هي الوحيدة التي تهمش تلك القطاعات من سـكانها التي تعود بأصولها إلى ثقافات أخـرى، فمصطلح «تهميش» سيكون أقل بكثير في وقعه في حقيقة الأمر إذا استخدمناه لوصف مصير تلك الأقليات في معظم الدول الأخرى في العالم التي يكون فيها «التطهير العرقي» والإبـادة الجماعية هما ردي الفعل المعتاديـن. بل إن المجتمعات الغربيـة الليبرالية هي المجتمعات الوحيدة التي سـاد فيها الاعتقاد بأنه

مــن الخطأ معاملة الأجانب بطريقة أقل احتراما من طريقة معاملة الكتلة السـكانية المعترف بها. وتعد آراء روبرت هيوز من أبرز أمثلة هذا الهراء، حيــث يرى أن «ما نقوم به في الغرب هــو الاضطهاد، أما ما تقوم به دول الشرق الأوسط فهو ثقافتهم» (103).

وإذا نحينــا هذا كلــه جانبا فنجد أن التحليل الــذي يقدمه تايلور لهذه القضية يســتند بأكمله إلى افتراض زائف وهــو أن ما يريد الليبراليون في الغرب قوله دفاعا عن مؤسساتهم هو «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» ولعل بعض المدافعين عن الحكومات الفاشســتية سوف يحاولون حماية تلك الحكومات مــن النقد الخارجي من خلال القول إن «هذا هو أســلوب حياتنا هنا»، وإن يكن البعض الآخر ســيرغبون بكل تأكيد في ادعاء أن «القيم الآســيوية» - على سبيل المثال - تتفوق على القيم الغربية الليبرالية. بيد أن الأمر الواضح تماما هو أننا سنجد خارج أوســاط الفلاسفة السياسيين الذين استسلموا لمذهب نســبية الثقافة أن هذه ليســت هي الطريقة التي يراها أي إنســان مناسبة للدفاع عن المؤسسات الليبرالية. إن الوثائق التأسيسية لليبرالية هي «الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن» و«إعلان الاستقلال الأمريكي» وهــذان الإعلانان لهما طبيعــة عالمية تماما مثل «الإعــلان العالمي لحقوق الإنســان الخاص بالأمم المتحدة» وبالتالي فإن الدفاع المناســب عن رفض الحكومة البريطانية معاقبة سلمان رشدي أو تسليمه لآخرين من أجل عقابه (سواء كان ذلك في إطار عملية قانونية أو خارجة عن القانون) لا يتمثل في عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا»، فالأصح أن يكون الدفاع هو أن هذه هي الطريقة التي يجب أن تتبع في كل مكان، وأننا نتبع هذا الأســلوب هنا ليس لأنه أحد أساليب ثقافتنا وإنما لأنه هو الأسلوب الصحيح.

6 - حدود العمومية

تحكي لنا مارثا ناسباوم عن مؤتمر حضرته وتقدم فيه عالم أنثربولوجيا فرنســي ببحث يفيــد بأن القضاء على مرض الجــدري في الهند قد أتى بنتائج ســلبية؛ لأن ذلك أدى إلى «القضاء على عبادة ســيتالا ديفي، وهي المعبــودة الوثنية التــي اعتاد الناس إقامة الصلــوات لها لكي تحميهم من

الجـدري» [104]، ولما كان من الواضح أن هـذه المعبودة الوثنية أقل فاعلية فـي حمايـة الناس من الجدري مـن اللقاح، فإنه من الممكن اسـتنتاج أن القضـاء على مكانة هذه المعبودة الوثنية كان أمرا مسـتحبا، غير أن هذا العالـم قال إن ذلك كان «مثالا آخر علـى إهمال الغرب للاختلاف» [105]، وكان الاعتراض عليه يتمثل في أنه «من الأفضل بالتأكيد أن يكون الإنسان صحيحا على أن يكون مريضا، وأن يكون حيا على أن يكون ميتا»، بينما كان رده هو أن ذلك يمثل إحدى الأفكار المعتادة في الفكر الجوهري في الغرب والذي ينظر إلى الأشياء باعتبارها متناقضات ثنائية» [106].

وإنـي لأرى أن هنـاك كثيرا مما يجب أن يقال عـن بعض المتناقضات الثنائيـة، ولا أعتقد أن المتناقضات الثنائية بهذا المعنى تقتصر على الغرب فقط، فالحيـاة أفضل من الموت، والحرية أفضل مـن العبودية، والصحة أفضل من المرض، والتغذية السـليمة أفضل من سوء التغذية، وشرب المياه النقية أفضل من شرب المياه الملوثة، ونظام الصرف الصحي الفعال أفضل من البالوعات المفتوحة، والنوم تحت سـقف أفضل من النوم في الشـارع، والتعليـم الجيد أفضل مـن الأمية والجهل، وممارسـة العبادة التي تنص عليهـا ديانة المرء أفضل مـن منعه من القيام بذلـك، والقدرة على حرية التعبير والانضمـام إلى المنظمات الاجتماعية والسياسـية التي يختارها الشـخص أفضل من شعوره بالخوف - إذا كانت الأنشطة التي يقوم بها لا تعجب النظام الحاكم - من الاعتقال التعسـفي، أو التعذيب أو «الاختفاء» على يد الأجهزة التي تنشئها الحكومة أو تدعمها سرا، وهكذا دواليك.

ونجـد بطبيعـة الحـال أن القول بـأن الخيار الأول فـي كل من هذه المتناقضـات الثنائية يعد أفضل من الثاني وحسـب، هو قول يبخس هذا الأمـر أهميته، فالصحيح هو أن العنصر الأول في كل زوج من المتناقضات الثنائيـة يعد أحد الاهتمامات الأساسـية لجميع البشـر. وهذه العناصر الأولى معا تشكل الشروط الأساسية (أو عددا من أهم الشروط الأساسية على أي حال) لما يمكن أن نصفه بالحد الأدنى من الحياة الكريمة. وعندما أقول الحياة البشرية فأنا أشدد على أنني أتحدث عن قضية يتسع نطاقها ليشمل جميع الثقافات.

وهنـــاك عدد متنوع من الطرق التي يمكن مـــن خلالها تأييد الادعاء بأن هذه الاهتمامـــات تتميز بالعمومية. ومن بين تلك الطرق القول بوجود طبيعة بشـــرية عامة تؤدي إلى وجود حاجات معينة فســـيولوجية وسيكولوجية. وأنا لا أرى أي ســـبب يمنـــع المضي قدما في هـــذه الحجة بنجـــاح، لكنني أقترح أنـــه قد يكون مـــن المفيد إكمال جوانـــب النقص في هـــذه الحجة من خلال الاحتكام إلى الاختيارات التي يختارها بالفعل الأشخاص الذين هم في موضع اختيـــار. ونجد هكذا أن الناس يفضلون بشـــدة الحياة علـــى الموت، والحرية على العبودية، والصحة على المرض، فيما عدا حالات اســـتثنائية نادرة يمكن تفسيرها عادة بوجود معتقدات أو ظروف غير تقليدية إلى أبعد الحدود. ومن الجديـــر بالملاحظة - بالمصادفة - أن أتباع المعبودة الوثنية ســـيتالا ديفي لم يمثلوا اســـتثناء، فقد كان الدافع وراء عبادتها هو الأمل في أنها سوف تحمي أتباعها من الإصابة بالجدري. ومن أعطى لقيمة التعدد الثقافي مكانة أسمى من قيمة الصحة هو عالم الإنثروبولوجيا وليس أتباع تلك العقيدة.

ويمكننـــا بالمثل أن نؤكـــد بثقة على أنه إذا كان النـــاس يمتلكون الموارد التي توفر لهم المسكن والمياه النقية والصرف الصحي والغذاء المفيد فإنهم سوف يجعلون الحصول على هذه الأشياء هو أولويتهم القصوى. ولن يختار الأمية والجهل لأنفسهم إلا أقل القليل من الناس إذا أتيح لهم الاختيار، ولا يهم هنـــا إذا كان بعض الناس يختارون الجهل لغيرهم (مثل الرجال الذين يختـــارون الجهل لبناتهم في بعض المجتمعات) مـــادام المعيار الذي نحتكم إليه هو الاختيارات التي يختارها الناس لأنفسهم. ونجد على المنوال نفسه أن الأب المتسلط قد يحاول إلى حد بعيد إجبار أفراد عائلته على الانصياع لمعتقداتـــه الدينية، غير أنه من المرجـــح أن يعطي قيمة كبيرة جدا لقدرته على ممارسة نوعية العبادة الدينية التي تفرضها ديانته. والأمر الذي يلفت النظر بالفعل هو اســـتعداد بعض الناس للخضوع لعقوبات شديدة بدلا من التخلي عن ممارسة معتقداتهم الدينية.

ويمكـــن القول إن هذه الحجة صحيحة حتى الآن، بيد أنها تتهاوى عندما نتطـــرق إلى الادعاء أن القدرة على حريـــة التعبير والانضمام إلى المنظمات الاجتماعية والسياســـية التي يختارها الشـــخص تعد أمورا مهمة بالنســـبة

إلى عموم البشـر، لكن يجب أن نفهم هذا الادعاء فهمـا صحيحا، فليس مـن المفروض أن يكون صحيحا دون قيد أو شـرط لكي يكون صحيحا على وجـه العموم. ونجد بالتالي أن الحياة تعد شـرطا أساسـيا للرغبة في أي شيء. ويمكن على نحو معقول تماما أن نأخذ بعين الاعتبار مستويات أخرى من التسلسـل الهرمي في الاهتمامات. ولعل الأشـخاص الذين يحيون بشق الأنفس، ويعانون من سـوء التغذية والمرض المتواصلين، ويعيشـون في حالة جسدية مخزية لا يملكون القدرة على القيام بأي شيء سوى مواصلة الكفاح على مر الأيام. بل إنه من غير المحتمل أن يطمحوا إلى التعبير عن أنفسـهم أو لعب دور في الحياة الاجتماعية أو السياسية في مجتمعهم إذا كانوا يعانون مـن الأمية والجهل بالإضافة إلى كروبهم الأخـرى. غير أن ذلك لا يدحض أبدا الادعاء بأن حرية التعبير وتكوين الجمعيات أو الانضمام إلى الجمعيات والحمايـة من الاضطهاد الذي تقوم به الدولة أو تدعمه هي أمور ذات قيمة كبيـرة في جميـع أنحاء العالم، ويؤدي عدم التمتع بهـا إلى حالة من الكرب الشديد بين الأشخاص الذين يحصلون على اهتماماتهم الحيوية الأخرى.

وسـوف أفترض أنه حتى لو كان ما قلته بالفعل لا يكفي لإقامة الحجة لصالـح مذهب العمومية الليبرالية فإنه يمكن إقامة هذه الحجة من خلال التوسع في المخطط الخاصة بإحدى الحجج التي قدمتها بالفعل. ثم تنقلنا تلك الحجة إلى السؤال التالي: ما هي أنواع الاختلافات المحلية التي تتفق مع العمومية الليبرالية؟ وتوجد حالات تصبح فيها عبارة «هذا هو أسـلوب حياتنا هنا» إجابة ملائمة، إذ نجد على سبيل المثال أن الحكمة التي تقول «إذا كنـت في روما فافعل ما يفعله أهـل روما» تنطبق على الأعراف التي تسـود في المدينة الخالدة فيما يتعلق بالمشاة وحركة المرور. بل إنه عندما يقف أحد المشاة عند العلامة التي تشير إلى موضع عبور المشاة فإن حركة المـرور في روما لا تتوقـف ولا تبطئ، فمن الضروري أن يبدأ الشـخص في عبور الشـارع متحديا قائدي السيارات أن يدوسوه بسياراتهم وعندها ستتوقف حركة المرور. وقد لا تكون هذه هي الطريقة المثالية غير أنها هي الطريقة الفعالة، وأي شـخص ينتظر توقف حركة المرور قبل عبور الشارع فإنه سيظل في مكانه إلى الأبد.

إن القواعد التي تحكم السير في الطرقات هي أكثر الأمثلة التي يتم الاستشهاد بها حول الأعراف، وهناك أسباب واضحة لذلك. إذ تعد الأعراف الخاصة باللباقة والذوق أعرافا تقليدية بالمثل، ففي بعض المجتمعات يعتبر التجشؤ عند الانتهاء من تناول الطعام أسلوبا مهذبا في التعبير عن الإعجاب بالطعام. وفي مجتمعات أخرى لا يصح ذلك. ومن ثم فإنه لا يوجد خطأ مطلق أو صواب مطلق فيما يتعلق بهذه الأمور، فالسلوك الذي يعد مهذبا بصفة عامة والسلوك المهذب بالفعل هما شيء واحد، فإذا قلنا مثلا «إنهم يعتقدون أنه سلوك مهذب لكنهم مخطئون في ذلك» فإن هذا القول يعد دون شك خطأ منطقيا. وبالمثل فإن مسألة هل المرأة التي ترتدي تنورة فقط عند الذهاب إلى التسوق تكون قد ارتدت لباسا ملائما أم لا تتوقف على الأعراف المحلية، فقد تكون هناك جزر في البحر الجنوبي لايزال ذلك أحد أعرافها وقد لا توجد مثل تلك الجزر، غير أن هناك من دون شك بعض الأندية الشاطئية الخاصة التي يكون ذلك فيها متوافقا مع العرف، ونوادي أخرى يعد ذلك الزى فيها زيا شديد الرسمية. غير أننا نجد من ناحية أخرى أن مكانا مثل «تانبريدج ويلز هاي ستريت» (*) هو مكان مختلف تماما، إذ لا يوجد معيار فوق تقليدي للآداب في هذه الحالات. كما نجد أنه من بين الشكاوى من «الاستعمار الثقافي» في العصر الفيكتوري - وهي شكوى لها ما يبررها تماما - أن الأوروبيين - خصوصا التبشيريين منهم - عادة ما كانوا يعزون دلالة أخلاقية عامة لأشكال اللباس التي كانت في حقيقة الأمر تتبع الأعراف الخاصة بالخياطين التي كانت مألوفة لهم في ثقافتهم. ومن بين الأمثلة الوجيهة على هذا الخطأ إصرار هؤلاء الأوروبيين على ضرورة ارتداء من اعتنقوا المسيحية زيا فضفاضا ذا ألوان زاهية يطلق عليه «مذر هبارد»، وكأن المسيحية كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم معين لبساطة الزي.

إن الفهم الخاطئ لطبيعة المبادئ الليبرالية وحده هو ما يمكن أن يجعل أي شخص يتصور أن تلك المبادئ لا يمكن أن تؤيد فرض الأعراف التقليدية بقوة القانون. وعندما يؤدي التقيد العام بأحد الأعراف إلى

(*) منتج سياحي في بيوكانيا يقع في بلدة تانبريدج ويلز (Tunbridge Wells) ويتميز بحمامات الاسترخاء [المترجم].

منفعة عامة يستفيد منها معظم السكان (وخاصة عندما يؤدي عدم التقيد بهذا العرف حتى وإن كان من قبل أعداد قليلة إلى إفساد هذه المنفعة) فمن المنطقي تماما فرض هذا العرف على الجميع بمن فيهم الأشخاص الذين يحملون ثقافة لا تجعلهم يقدرون قيمة تلك المنفعة. ولا يشك أحد (سوى متطرفي الآراء المعتوهين من التحرريين) في أن المنفعة العامة المترتبة على نظافة الشوارع تعد ثمينة بما يكفي لتأييد المساهمة المالية الإجبارية في تكلفة جمع نفايات المنازل. ونجد بالتحديد أن هذه المنفعة العامة نفسها تتحقق من خلال فرض عقوبات قانونية على من يتخلصون من المراتب أو الثلاجات المهملة بإلقائها في الشارع. والقول إن التخلص من الأشياء غير المرغوب فيها على هذا النحو يعد «جانبا من ثقافة المرء» - حتى وان كان ذلك ادعاء صحيحا - لا يعد عذرا مقبولا لمخالفة القانون. وسوف أقدم الآن حالة نموذجية تمثل فيها عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» سببا كافيا لشرعية عملية اتخاذ القرار الجماعية من قبل الأغلبية من دون وجود احتياط مسبق للاستثناءات.

ولتلاحظ أن الأسبقية الزمنية تلعب دورا مهما في مثل هذه الحالات، فنجد أن الأشخاص الذين ينتقلون للعيش في بعض البلدات يشتكون في بعض الأحيان من الضوضاء التي يتسبب فيها رنين الأجراس، كما أن الأشخاص الذين ينتقلون للعيش في الريف يشتكون في بعض الأحيان من عدم القدرة على النوم بسبب صياح الديكة وخوار الأبقار (وهذه أمثلة واقعية من إنجلترا). والرد الملائم تماما الذي يتلقاه هؤلاء الأشخاص هو أن هذه الأمور ظلت تحدث في هذا المكان على مدى فترة زمنية طويلة، وأنه كان عليهم التقصي عن السمات الراسخة لحياة الريف على شاكلة هذه السمات قبل الانتقال إلى تلك المنطقة. ويمكن إيراد مثال مناقض للمثال السابق من خلال الموقف الذي يمكن أن ينشأ إذا قرر شخص ما في يوم من الأيام تربية الديكة في وسط أحد الأحياء السكنية في الضواحي، فحتى لو كانت الحدائق في ذلك الحي متسعة بما يكفي لتفادي أي اعتراضات شرعية على تربية الديكة على الإطلاق (بحيث يمكن تقبل تربية الدجاج) فإن الجيران يمكنهم على الرغم من ذلك الاعتراض على

نحو معقول بدعوى أنهم في المستقبل سوف يستيقظون يوميا عند الفجر بسبب صياح الديكة الأجش، حيث إنه يمكن لهؤلاء الأشخاص القول بأنهم انتقلوا إلى هذه المنطقة استنادا إلى توقعات معينة حول أنواع الأنشطة التي يسمح القانون للناس بالقيام بها في حدائقهم، وأن هذه التوقعات كانت صادقة حتى تلك اللحظة. وإذا لم ينجح الإقناع فمن حقهم أن يطالبوا السلطة المحلية بمنح تلك التوقعات قوة القانون.

وفي هذا الصد فإني أختلف مع عالم الاجتماع الهولندي فايت بادر الذي كتب يقول «إن الأعراف المحلية في أنظمة الحكم الديموقراطية الليبرالية تختلف اختلافا كبيرا عن القانون الأخلاقي الهش للآداب العامة في النظرية الليبرالية، فنجد أن هذه الأعراف لاتزال في معظم الدول تعج بالعنصرية غير الشرعية بل والحمقاء، خاصة عندما يتعلق الأمر بالأعراف العامة غير المحددة (مثل ماهية النظام والآداب العامة وغيرها) وكذلك الممارسات والقرارات الإدارية والتنفيذية»[107]، ومما هو غني عن الذكر أنه لابد من نبذ هذه العنصرية غير الشرعية أو الحمقاء. بيد أنني أرى أن بادر يدين أي محاولة لإكمال «القانون الأخلاقي الهش» لليبرالية بما يتفق مع الأعراف المحلية بحيث تعطي «النظام العام» أو «الآداب العامة» مضمونا نوعيا. ولا شك في أن ذلك سوف يشتمل على فرض التقاليد، وفي هذه الحالة تصبح عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» فاعلة على نحو تام.

ومن المثير حقا أن مايكل والزر يشارك بادر الاعتقاد في أن الالتزام بالليبرالية لا يتفق مع تأييد فرض أي أعراف لا تنتمي إلى «القانون الأخلاقي الهش» للآداب العامة في النظرية الليبرالية، إلا أنه يختلف عن بادر في أنه يقول إن المبادئ الليبرالية معيبة لأنها تحديدا لا تناسب التخصيص بالمعنى المزدوج للتكيف مع الخواص المميزة للمستفيدين من تلك المبادئ ومع مميزات الأعراف الخاصة بهم. ويرى والزر أن «العمومية المعتدلة» يمكن تشبيهها بمجموعة من التصميمات التي وضعت من أجل بناء غرف فندقية متطابقة في جميع أنحاء العالم وفقا «لنمط دولي» أساسي وبسيط[108]. وهذا القياس يستند إلى سوء فهم تام للدور الذي

تؤديه المبادئ الليبرالية ، فهذه المبادئ لا تحدد للناس ماذا يجب أن يفعلوه، فهي بالأحرى تضع حدودا لما يمكنهم القيام به من أجل تعزيز أهدافهم السياسية. والقياس الأفضل من قياس والزر - كما أشار تشارلز جونز - هو تشبيه هذه المبادئ بمجموعة من قواعد الأمان التي تحدد الحد الأدنى من الاشتراطات التي يجب للمباني الالتزام بها حتى يكون من المنطقي توقع أن يسكنها الناس [109].

وإذا استثنينا بدعوى عدم الشرعية أي مفاهيم تتعلق بالنظام العام أو الآداب العامة ولا يمكن تطبيقها تطبيقا عاما فإن ذلك يعني أنه من الممكن فعليا عدم وجود قواعد مباحة تتشكل في ضوء هذه القيم. والغرض الأساسي من مفاهيم «النظام العام» و«الآداب» هو أن تلك المفاهيم تعد دون شك عناصر رمزية من المتوقع التوسع فيها من خلال إعطائها مضمونا مستقى من الأعراف المحلية. وقد تعتمد الآداب على التقاليد تماما، وهو ما أشرت إليه. والمجتمعات الليبرالية الغربية تتمتع بالفعل بقدر من التسامح مع الاختلافات في الملبس أكبر بكثير من العدد الكبير من المجتمعات الأخرى، فمن الممكن أن يكون للكنائس وأماكن العمل والمطاعم بل حتى المحال التجارية قواعدها الخاصة، لكني لا أعتقد أنه يمكن إلقاء القبض على سيدة بتهمة مخالفة الآداب العامة لأنها ترتدي البكيني في شوارع لندن حتى وإن كان ذلك الثوب غير ملائم للظروف الجوية أو الاجتماعية. لكن هناك أعرافا أخرى تتعلق بالآداب العامة ويجب على الأرجح فرضها مثل تلك الأعراف التي تمنع عادة التبرز في الأماكن العامة (وهي عادة شائعة في بعض الثقافات). وقد يقال إن هذه العادة لا تتعلق فقط بأحد أعراف الآداب العامة، فهي مسألة تتعلق بالصحة العامة. بيد أنها ليست كذلك (أو ليست كذلك في جوهرها) والدليل هو أنه إذا اقتدى هؤلاء الأشخاص بأصحاب الكلاب الملتزمين اجتماعيا وقاموا بجمع الفضلات التي يخلفونها فإن ذلك لن ينفي عن عادة التبرز في الأماكن العامة سمة الفعل المخل.

ومن الواضح أن النظام العام يختلف عن الآداب العامة في أن له بعض المقومات غير التقليدية، فلا يمكن أن تقوم أي دولة بتأييد أعمال الشغب صراحة على سبيل المثال. غير أن معظم الأمور التي تعد من قبيل النظام

العام تتوقف على الأعراف المحلية التي تحدد السلوكيات المقبولة، فيتضح على سبيل المثال أن الأعراف المتعلقة بالضوضاء في الأحياء السكنية تختلف كثيرا من ثقافة إلى أخرى، فهناك مجتمعات - أو هكذا يقال - يكون من المقبول فيها إقامة حفلات صاخبة طوال الليل يتم خلالها عزف الموسيقى الصاخبة والصراخ والغناء. بيد أنه من المعقول تماما أن يتعامل المجتمع الذي لا يقر هذا العرف مع هذا السلوك باعتباره إخلالا غير مشروع بالأمن. ويمكن بالمصادفة أن نشير إلى أن هذا التشريع لن يمنع سكان الأحياء المتجانسة ثقافيا - التي يقطنها أشخاص يقرون العرف الخاص بالحفلات - من ممارسة هذا العرف، فإذا لم يشتك أحد فلن تكون هناك شكاوى تتطلب من قوات الشرطة أو السلطات المحلية اتخاذ إجراءات بصددها.

ومن الأمثلة المفيدة على التعارض بين الأعراف الخاصة بالمجتمعات المعترف بها والأعراف الخاصة بأشخاص آخرين ينتمون إلى ثقافة أخرى قضية وقعت في ولاية غرب أستراليا. وفيما يلي أصل تلك قضية:

> أجبرت إدارة هومويست، وهي إدارة الإسكان في ولاية غرب استراليا، جوان مارتن التي تبلغ من العمر السادسة والخمسين على ترك منزلها الصغير الواقع في مدينة بيرث لأنها أسكنت ستة عشر من أقاربها معها فأصبح البيت مكتظا بهم، وقام جيرانها من البيض بالضغط على السياسيين للمطالبة بطرد عائلة السيدة مارتن وقدموا عددا هائلا من الشكاوى لوسائل الإعلام والشرطة بسبب السلوكيات الجامحة من أحفاد السيدة مارتن [110].

ولا يشير التقرير الخاص بهذه القضية في أي موضع منه إلى أن الشكاوى من السلوك الجامح لا مبرر له. وكان الحكم فيها على أي حال يؤيد أن هذه الشكاوى لها ما يبررها، حيث إن المنطق الذي استند إليه هذا القرار هو أن الجيران كان سيتعين عليهم تحمل العواقب المترتبة على احترام الأعرف الثقافية للسكان الأصليين والتي أدت إلى تولي السيدة مارتن مسؤولية هذا العدد الكبير من الأطفال.

> وادعت السيدة مارتن أنها كانت ضحية التمييز العرقي مادامت تحافظ على تقاليد السكان الأصليين من خلال إيواء أطفالها وأحفادها المشردين. ورفضت محكمة تكافؤ الفرص في ولاية غرب أستراليا قضية السيدة مارتن، غير أن المحكمة العليا في مدينة بيرث كانت قضت قبل أسبوع بأن السيدة مارتن تعرضت للتمييز العرقي غير المباشر من قبل إدارة هومويست، وطالبت الإدارة بدفع 20 ألف دولا أسترالي (أي 8400 جنيه إسترليني) كتعويضات. وقالت هانا ماكغليد التي تعمل أخصائية في مجال حقوق الإنسان في كلية الحقوق في جامعة مردوخ في مدينة بيرث إن هذا الحكم يعد علامة مميزة في تاريخ القانون الأسترالي، فهو حسب وصفها «اعتراف مهم بالاختلافات الثقافية» (111).

ونحن لا ننكر ذلك، ولكن هل كان ذلك بالفعل اعترافا ملائما بالاختلافات الثقافية؟ لا أعتقد ذلك. إن ما أريد قوله هو أنه كان يجب أن تكون عبارة «هذا هو أسلوب حياتنا هنا» مبررا شرعيا.

لكن دعونا نعد صياغة ما قلناه: مادامت المسألة مسألة اكتظاظ بالسكان فيمكن القول على نحو معقول تماما إن إدارة الإسكان كان بمقدورها حل تلك المشكلة من خلال ضم منزلين (أو أكثر) حتى يكون هناك متسع لذرية السيدة مارتن. وهذا هو ما تقوم به، مثلا، الجهات المختصة بالإسكان في بريطانيا مع العائلات الكبيرة جدا التي تتكون من الأب والأم والأطفال (وهي ما يطلق عليه «الأسرة النووية») وكذلك مع عائلات المواطنين الآسيويين التي تتكون من الأب والأم والأطفال والأقارب (وهي ما يطلق عليه «الأسرة الممتدة») عندما تجتمع كل من هذه العائلات في وحدة سكنية واحدة، فكلما زاد الحيز المتاح قل احتمال قيام الأطفال بالسلوكيات الجامحة التي اشتكى منها الجيران. وعند ذلك لم تكن لتطفو على السطح مسألة طرد السيدة مارتن. لكن لنفترض أن هذا الإجراء الذي يهدف إلى مساندة الأعراف الثقافية لم يكن كافيا، بمعنى أن المشكلة الأساسية كانت هي أن السيدة مارتن غير قادرة على إحكام السيطرة على

سلوكيات هذا العدد الكبير من الأطفال. عندئذ سيكون هناك مبرر لطرد السيدة مارتن استنادا إلى أنه لا يجب السماح لأي شخص بإتعاس حياة جيرانه، من خلال القيام بأنشطة مكروهة وفقا للمعايير المحلية السائدة عما يمثل نشاطا مكروها.

إن ما جعل القضية الأسترالية «قضية فارقة» هو أن المحكمة قد تبنت على ما يبدو الخط القائل إنه إذا ما كانت عادة السكان الأصليين أن يجمع المرء جميع أبنائه وأحفاده، فإنه لا بد من التمسك بهذه العادة، بصرف النظر عن عواقب ذلك على غيرهم ممن يعيشون في المناطق المجاورة، فإذا ما طبقنا ذلك المنطق نفسه على بريطانيا، فإنه من شأنه أن يسلب من المجالس المحلية الصلاحيات التي أعطاها لها التشريع لتمكينها من طرد المستأجرين عند إصرارهم على نهج سلوك معاد للمجتمع. وهكذا لكي تنجح في مقاومة الطرد، سيكون من الضروري فقط أن تثبت أن جزءا مهما من ثقافتك هو - مثلا - أن تحتفظ بالخنازير في الحديقة الخلفية لمنزلك، أو أن ثقافتك تركز تركيزا كبيرا على أعمال خردة المعادن باعتبارها أحد الأنشطة المنزلية [112]، ومن ثم سوف يكون على الجيران - ببساطة - أن يتحملوا ذلك. وتجدر الملاحظة هنا أن الحكم الاسترالي يتخطى حدود كل ما دعا إليه العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فالمادة 12/2 من هذا العهد تنص على أن: «لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه، وحرية اختيار مكان إقامته»، بيد أن، كما ذكرت في الفصل السابق، جميع هذه الحقوق «تخضع لأي قيود تكون ضرورية لحماية النظام العام، أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متماشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد» [113]. وهكذا، فإن قواعد الكياسة وحسن النظام يمكن أن تتجاوز الحق في أن تعيش في أي مكان تختاره للعيش فيه، والحق في أن تفعل أي شيء تختار القيام به، إذا كان في إمكانك أن تبين أن ذلك الأمر يشكل جزءا من ثقافتك.

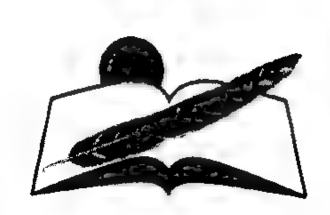
ومع ذلك، فإن المبادئ الليبرالية تفرض قيودا صارمة على الطريقة التي يمكن بها التذرع بدعاوى الكياسة، حيث إنه إذا اعتبرنا أن رفض نشاط ما لا يسبب ضررا لأولئك الذين يشتركون فيه أو لغيرهم هو

سـبب كاف للموافقة على قمع ذلك النشـاط، فإن هذا من شـأنه أن يترك موقف مل الأساسـي عن حريـة التجمع في حالة يرثى لها، فإذا أردنا الشـكوى من أحد الأنشطة على نحو شرعي، فيجب أن تكون تلك الشكوى بسـبب تأثيره الملموس في الجيران. وبالتالي، لا يكون بإمكان الناس، في حي معين، أن يتذرعوا بقاعدة سلوكية محلية ترفض السحر كأسـاس يستندون إليه في إقامة منطقة خالية من الويكا (*). بل يكون اعتراضهم صالحا فقط إذا كانت تلك الممارسـة قد أحدثت آثارا غير مباشـرة من نوع يمكن الاعتراض عليه بغض النظر عن طبيعة النشاط الذي أدى إلى حدوث تلك الآثار، ومن الأمثلة المحتملة لتلك الآثار وقوع أو الاحتمال الواضح لوقوع مخاطر الضوضاء أو الرائحة أو الأدخنة أو إلحاق الأضرار بالممتلكات أو الإصابة الشخصية.

وهكـذا تكـون نتيجة هذا النقاش هي أنـه لا يوجد اعتراض على الإنفاذ القانوني لقواعد الكياسـة وحسـن النظام التـي تتمتع بعنصر أساسي من الاتفاق عليها. وبيت القصيد في هذه المناقشة هو أن نؤكد أن هـذه القواعد تنبثق عن ممارسـات يقوم بهـا مجتمع محلي فعلي. وهكذا، على سبيل المثال، سيكون من السخف القول إن هناك أي شيء غير أخلاقي في جوهره في أن تحتفظ بالخنازير في الحديقة الخلفية لمنزلك، فإذا كانت تلك هي القاعدة السـلوكية المحلية فعلى الجميع إذن إزالـة الروث، إذا جاز التعبير. وبالمثـل، فإنه في مخيم الغجر، يفترض من الجميع أن يقبلوا الضوضاء والأدخنة السـامة التي تنتج عن تفكيك السـيارات وحرق إطارات وفرش السـيارات، لأن ذلك يشكل جزءا من أسـلوب الحياة. وربما يمكن قول الشـيء ذاته عن القضية الأسترالية، فداخل مجتمع السـكان الأصليين، ربما ينظر إلى السـلوك المشكو من

(*) الويـكا (بالإنجليزية Wicca): هي أشـهر ديانة وثنية جديدة. وقد تم إشـهار الويكا في العـام 1954 على يد جرلد غاردنر، وهي الآن موجودة فـي العديد من دول العالم. وقد ادعى غاردنر أن الويكا هي استمرار لديانة سحر استمرت بالسر لمئات السنين، وتعود إلى الوثنية في فترة ما قبل المسـيحية في أوروبا؛ ولهذا تسمى الويكا أحيانا بالديانة القديمة. ولا توجد دلائل موضوعية على تلك الادعاءات. ويظن المؤرخون أنه قد تم تجميع ديانة الويكا بعد عشـرينيات القرن العشرين [المترجم].

كونه «مشاغبا» على أنه سلوك «مقدام» أو ربما تكون المجتمعات الأصلية متناثرة على نحو أوسع، بحيث لا يتسبب السلوك نفسه في خلق المشاكل نفسـها التي يخلقها في منطقة سـكنية مكتظة بالسكان. ما أقوله هو، بكل بسـاطة، إن تشـدد أو تساهل القواعد السـلوكية المحلية هو أمر واقع، بل وواقع له أهمية أخلاقية، فهو يخلق قرينة قوية على أنه ينبغي الالتزام بالقواعد السلوكية، وإنفاذها إذا لزم الأمر.



8

سياسة التعددية الثقافية

«الثقافة ليست هي الحل، لأن تلبية المطلب الذي يستند إلى الثقافة تستلزم من الدولة أن تنتهك واجبها الأساسي في حماية مواطنيها من الأذى، وتضمن لهم المساواة أمام القانون»

المؤلف

1 - النجاح السياسي المثير للتعددية الثقافية

وفق ما استعرضنا في هذا الكتاب، فقد تبنّت بلدان مثل المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية وكندا عددا من سياسات التعددية الثقافية؛ فما تفسيرنا لنجاح قضية التعددية الثقافية؟ ربما تكون إحدى الإجابات الواضحة عن هذا السؤال هي أنها هي قضية تجد حظوة لدى العامة، وأن الساسة يستجيبون لشعبيتها هذه عبر سن تشريعات خاصة بالتعددية الثقافية. ولكن المشكلة في هذا التفسير هي أن الشواهد لا تؤيد أي ادعاء من هذا القبيل عن حالة الرأي العام.

توجد في بلد واحد فقط، من بين البلدان الثلاثة التي ذكرتها، ممارسة للتصويت المباشر على التشريعات العادية،

وهو ما لا ينطبق على المسائل الدستورية أو المعاهدات الدولية؛ ففي الولايات المتحـدة، نجد أن عددا من الولايات (وبصفة خاصة في الجزء الغربي من البـلاد) تنص قوانينها على الاسـتفتاء عن طريق المبادرة الشـعبية. وقد نتج عن واحد من تلك الاسـتفتاءات، في العام 1998، «إلغاء جميع برامج التعليـم ثنائي اللغة تقريبـا في المدارس العامة» في ولايـة كاليفورنيا[1]. وكانت نسـبة الأغلبية المؤيدة للإلغاء هي 61 في المائة، بينما كانت نسـبة المؤيديـن للإلغاء بين الناخبين الذين ينتمون إلى الأقليات العرقية هي 37 في المائة من الناخبين ذوي الأصول الإسـبانية و57 في المائة من الناخبين ذوي الأصول الآسيوية [2]. وبعيدا عن ذلك الاستثناء، يكون علينا أن نعتمد على البيانات المسـحية، وفي هـذا الصدد نجد أن إحدى النتائج الجديرة بالذكـر قد ظهرت في اسـتطلاع للـرأي العام أُجري في كنـدا في العام 1993، وجاء به أن «ما يقارب ثلاثة أرباع من شـملهم الاستطلاع يرفضون الفكرة القائلة بأن كندا أمة متعددة الثقافات» [3].

وهـذه النتيجة لافتة للنظر على نحو اسـتثنائي، لأنها تشـير إلى رفض مباشـر لقانون التعددية الثقافيـة الكندي الذي صدر فـي العام 1988[4]، وعندما نتأمل صياغة هذا القانون، فإننا نلاحظ على الفور أنه يُجسِّد ظاهرة سبق أن علقّت عليها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وهي: الاتجاه السائد بـين أنصار التعددية الثقافية لاسـتخدام المصطلح على نحو ملتبس؛ ذلك أن الفقرة (أ) من القسـم الثالث (1) من قانـون التعددية الثقافية الكندي تنص على أنه من سياسة الحكومة أن «تعترف بالفهم القائل بأن التعددية الثقافية تعكس التنوع الثقافي والعرقي للمجتمع الكندي وتعززه» [5]. ولابد أن مصطلح «التعددية الثقافية» يشير هنا إلى مجموعة من السياسات، لأن القانون يصفها بأنهـا «تعكس» حالة من التنوع، والانعكاس لا يمكن أن يكون مطابقا للشـيء المنعكس. وهذا التفسـير تؤكـده بقية الفقرة، التي تنص علـى أن «التعددية الثقافيـة... تُقِّر بحرية جميع أفراد المجتمع الكندي في الحفاظ على تراثهم الثقافـي وتعزيزه والمشـاركة فيه» [6]. وهكذا يكـون الادعاء الذي تنص عليه الفقرة (أ) هو أن الطريقة المناسـبة للاستجابة «للتنوع الثقافي والعرقي» هي اتباع سياسـات التعددية الثقافية. وهذا الادعاء يمكن الطعن فيه – وقد كنتُ

أطعن فيه - ولكنه على أي حال ادعاء معقول. بيد أن الفقرة (ب) تُبدِّل معنى «التعددية الثقافية» بأن تُلزِم الحكومة بأن «تعترف وتعزز الفهم القائل بأن التعددية الثقافية سمة أساسية من سمات التراث الكندي والهوية الكندية وأنها تمثل موردا لا يقدر بثمن لتشكيل مستقبل كندا»[7]. وهنا نجد أن مصطلح «التعددية الثقافية» يكون منطقيا فقط كمرادف لما أطلقنا عليه في الفقرة السابقة «التنوع الثقافي والعرقي». ونتيجة هذا الاحتيال اللغوي هي أن يصبح من المستحيل - من الناحية المفاهيمية - أن نعترف بواقعة التنوع في حين نرفض السياسات التي تُطرح باسم التعددية الثقافية. وبالتالي يمكننا التأكد من أن أغلبية الكنديين (بنسبة ثلاثة إلى واحد) الذين رفضوا مسألة أنهم «عاشوا في أمة متعددة الثقافات»، كان يرفضون مضمون قانون التعددية الثقافية الكندي كاملا بعد خمس سنوات من صدوره.

وقد اعترف ويل كيمليكا في كتابه «إيجاد الطريق» بأن «المزيد والمزيد من الكنديين أنفسهم قد خاب أملهم في المؤسسات والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها النموذج الكندي»[8]. وهو يشكو من أن هذا الأمر يضعه في «موقف متناقض... بل وموقف تتزايد باطراد استحالة الدفاع عنه»[9]، لأن هذا يعني أنه قد وُضِع «في موقف محاولة تشجيع الجماهير الأجنبية على أن تأخذ على محمل الجد مجموعة من الممارسات والمبادئ التي تلقى رفضا وسخرية متزايدين في الداخل»[10]. ويقول كيمليكا إن ما يُعمِّق المفارقة بالنسبة إليه هو أن «النموذج الكندي» في العلاقات «العرقية والثقافية» يمثل «أحد المجالات» التي تُعتبَر كندا فيها «دولة رائدة باعتراف العالم، ليس فيما يتصل بالسياسات العامة المحددة فقط، بل وأيضا من حيث الأحكام القضائية، ويضيف - بتواضع - الدراسات الأكاديمية التي تُحلِّل وتُقيِّم هذه السياسات»[11]. ويمضي كيمليكا في التعليق، بأسى كبير، قائلا إنه على النقيض من الاستقبال البارد للتعددية الثقافية في كندا، «تبدو الجماهير في البلدان الأخرى - سواء في الولايات المتحدة أو بريطانيا أو أستراليا أو هولندا أو إسبانيا أو إيطاليا أو النمسا أو لاتفيا أو أوكرانيا - مهتمة حقا بالنجاحات التي حققتها كندا في هذا المجال»[12]. ويمكننا حل تلك المفارقة البادية هنا بسهولة إذا ما لاحظنا

أن كيمليكا لا يقارن الشـبيه بالشـبيه، إذ لا يسـاورني الشك في أن هذه «الجماهير الأجنبية» التي كان كيمليكا قد قدَّم لها «النموذج الكندي» كانت تتألـف بالضبط مثلما يتألف جمهوره في كندا: من الأكاديميين والمحامين والسياسـيين وموظفي الخدمة المدنية ومسـؤولين من مؤسسـات الفكر والرأي والمنظمات غير الحكومية شـبه المستقلة. وكنت سأندهش جدا إذا كان كيمليكا قد جمع جمهورا كبيرا من العامة متحمسا للتعددية الثقافية، سواء في كندا أو في الخارج [13].

إن ما يُبقي على التعددية الثقافية في كندا هو «تبادل القرائح والموارد القانونيـة بين كل من الهيئات الحكومية التي تدعو إلى الإصلاح القانوني وترعـى حالات الاختبـار وكليات الحقوق ومنظمـات الدفاع عن الحقوق الخاصـة» [14]. ونجد أنه من بين أنشـطة هذه المجموعـة المتلاحمة تلك الجهود التي يبذلونها لتحويل الرأي العام نحو مزيد من القبول للسياسات التي يشـتركون في السـعي إلى إقرارها. وهكذا نجـد أن كتاب كيمليكا «إيجاد الطريق» يسـتمد جذوره من خمس ورقات قصيرة أنجزت بتكليف من «مسـؤولين في دائرة التـراث الكندي في الحكومـة الاتحادية» [15]، حيـث وجهوا الدعـوة إلى كيمليكا للكتابة عن ما «الذي يمكن أن تكشـفه لنا المناقشـات بين المنَظِّرين السياسـيين عن السياسـة العامة في كندا»، وتحديدا السياسـة العامة فيمـا يتعلق بالتعددية الثقافيـة [16]. ولما كان هؤلاء المسـؤولون بالأحرى يدركون دور كيمليـكا كمروِّج للتعددية الثقافية الكندية لا يكل ولا يمل، فلم يكن من المحتمل أن يندهشوا إذا جاءت نتيجة صياغتـه لذلك النقـاش انتصارا لأنصار التعدديـة الثقافية. بل إن كتاب «إيجـاد الطريق» ذاته، وفق مـا يقول كيمليكا، يهـدف جزئيا «إلى توفير نوع مـن فحص الحقيقة الواقعة» [17]. وهذا الادعـاء يقوم على افتراض متعال مفاده أن عدم شـعبية التعدديـة الثقافية ينبع من نقص المعلومات: فلو كان لدى الكنديين فهم أفضل للواقع فإن ذلك من شأنه أن يغير رأيهم، والأرجـح هو أن الجمهور الكندي يعادي التعددية الثقافية على ذلك النحو الملحوظ تحديدا، لأن ذلك الجمهور يُعد، وفقا للمعايير الدولية، على دراية بالتعددية الثقافية من حيث الناحية النظرية والممارسة العملية.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالممارسات، ربما تكون كندا قد قطعت شوطا على طريق التعددية الثقافية أطول مما قطعته بريطانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن إن صح ذلك فهو لا يعني الكثير جدا. ذلك لأن الفرق المهم حقا هو أنه لا يوجد لدى بريطانيا ولا الولايات المتحدة أي شيء يوازي قانون التعددية الثقافية الكندي؛ فنتيجة هذا القانون هي أن تُقرِّ التعددية الثقافية في كندا - بوصفها نهجا كليا في السياسة - كموضوع في المجال العام. ومن الممكن أيضا أن ننظر إلى السياسات المحددة التي تُعزِّز برنامج التعددية الثقافية على أنها جوانب من استراتيجية أوسع، وهذا الوضع يتناقض مع الوضع في بريطانيا والولايات المتحدة، حيث لا يوجد جدل عام حول الفكرة العامة للتعددية الثقافية لأنه لا يوجد تركيز على ذلك الجدل. صحيح أنه قد كان هناك جدل قوي (بل وأحيانا ما كان يتسم بالضغائن) في أمريكا حول محتوى الكتب المدرسية في التاريخ والدراسات الاجتماعية، وأن بعض الأمريكيين يساوي هذا الأمر (كما رأينا في الفصل السادس) بقضية التعددية الثقافية برمتها، غير أنه مادام ذلك الخلاف يتعلق بمحتوى منهج دراسي مشترك موجه إلى جميع الأطفال في المدارس العامة، فإنه لا يكون ذا صلة «بسياسة الاختلاف»، والتي تُعرَّف بأنها المطلب القائل بضرورة معاملة الأشخاص المختلفين بشكل مختلف وفقا لثقافتهم المميِّزة. ومن المشكوك فيه أن يكون كثير من الناس في بريطانيا أو الولايات المتحدة، خارج شبكة الأكاديميين والمحامين والمسؤولين المعنيين بصورة مباشرة، على علم بالتعددية الثقافية باعتبارها تحديا للفكرة الشاملة القائلة بأن المساواة في المعاملة تعني معاملة الناس بالطريقة ذاتها. والنتيجة هي أنه لا يوجد شيء يمكن أن يتجمع حوله السخط المنتشر على سياسات محددة من سياسات التعددية الثقافية.

ولقد دفع سبستيان بولتر، في الفصل الختامي من كتابه عن العرقية والقانون في إنجلترا، بأنه «لابد من تكريس بعض التفكير المعتبر لتبَنِّي برنامج عام واضح للترويج لمستقبل مجتمع تعددي في بريطانيا، وربما يُتوَّج بسن قانون للتعددية الثقافية»، لكنه حذر من أنه «يمكن توقّع معارضة كبيرة، كما يتضح من التجربة الكندية»[18]. ولهذا السبب بالذات، يمكننا أن

نتوقع - بكل ثقة - أن السياسة التي يلتزم بها المجتمع تجاه قضية التعددية الثقافية في بريطانيا لن تُلح في المستقبل المنظور على إنتاج أي «برنامج عام واضح» من هذا القبيل. بل على العكس سيكون هذا هو آخر ما يرغبون في رؤيته. وقد أشار أدريان فافل إلى أن تبنّي «بنية رسمية لحقوق الأقليات» في بريطانيا «سوف يستلزم إلغاء الترتيبات المعقدة الموجودة حاليا»[19]. ويضيف أن الأزمة التي نجمت عن نشر كتاب «آيات شيطانية» لم تؤد إلى نتيجة مفادها أن مثل هذا البنية الرسمية كان ضروريا بل إلى قرار بالالتزام بالترتيبات القائمة بأي ثمن، «فلقد كافحت الجهات السياسية الفاعلة المعنية من كل الأطراف - من السياسيين والممثلين الدينيين والثقافيين وجماعة الضغط في مجال العلاقات بين الأجناس - بالفعل بعد قضية سلمان رشدي، لإعادة إرساء الأسس الموضوعية للآليات القائمة لإدارة التنوع العرقي»[20]. لقد كان الأمر كذلك بالتأكيد! بيد أن ثمة مجموعة غائبة بشكل واضح بين «الجهات السياسية الفاعلة» التي عدَّدها فافل، ألا وهي: أي شخص يمثل مصالح الجمهور الأوسع؛ حيث إن «قضية رشدي» قد هددت بفتح الدائرة المغلقة التي يُشكلُها أولئك القائمون على إدارة مسائل التنوع العرقي. وليس من المدهش أن نجدهم وقد وحدوا صفوفهم في مواجهة الخطر المتمثل في أن تصبح التعددية الثقافية موضوعا للجدل العام.

إن الأمر لا يتلخص في مجرد السعي بقوة إلى تجنُّب الجدل حول المبادئ العامة للتعددية الثقافية. إذ إنه، بالإضافة إلى ذلك، يجري التفاوض وراء الأبواب المغلقة على الإصلاحات المحددة التي تُشكل البنية العملية للتعددية الثقافية؛ وفي هذا السياق يظل الجمهور عموما خارج الصورة، بل إن المنظمات التي يمكن أن تزعزع المركب لكونها لا تنتمي إلى نادي التعددية الثقافية تُستَبعد من التشاور. وخير مثال على عملية التعددية الثقافية هذه، التي تتم خلسة، هو قضية الذبح الشرعي؛ فقد أصدرت اللجنة الاستشارية الحكومية التي شكلها مجلس رعاية حيوانات المزرعة، كما رويت في الفصل الثاني، تقريرا في العام 1985 يوصي بأنه ينبغي حظر جزارة الكوشر/ الحلال على أساس أنها تستتبع حتما معاناة غير ضرورية للحيوان. وأنا أريد أن أركز هنا على ما حدث بعد ذلك: هل

اعتبرت الحكومة ذلك التقرير فرصة مثالية لبدء نقاش عام واسع النطاق بشأن مسألة تثير اهتمام شرعي لدى جميع المواطنين؟ لن يكون الجواب مثيرا للدهشة، فلم يكن بوسع الحكومة أن تتجنب تماما الاستجابة لتقرير المجلس. غير أنها استجابت بالصورة الأقل احتمالا لجذب انتباه الجمهور، ألا وهي: رد وزاري جاهز على استجواب برلماني مدسوس.

كانت مادة استجابة الحكومة أكثر وضوحا من طريقتها، فما حدث هو أن الحكومة كان «لديها فرصة للتشاور مع الزعماء اليهود والمسلمين بقدر كبير من التفصيل بشأن هذه المسألة»[21]. ولكن الملاحظ أنها لم تغتنم الفرصة للتشاور مع أي من المنظمات المعنية بالرفق بالحيوان، فضلا عن عدم دعوة الجمهور إلى إبداء الرأي في الأمر. وكان مضمون الرد مجرد سرد للاعتراضات التي أدلى بها هؤلاء الزعماء الدينيون على تقرير المجلس. وذكرت الحكومة أن هؤلاء الزعماء «رفضوا تقييم المجلس لآثار الذبح الشرعي على مسألة الرفق بالحيوان»[22]. وكان تذرُّع الحكومة بذلك كسبب لرفض توصية المجلس بمنزلة تسليم بأن الحكومة قد تخلت عن كل شرائع صنع القرار الرشيد. أيُ وصف غير هذا يمكن أن نصف به سببا للتقاعس يتمثل في الاستشهاد بحقيقة أن الأساس العلمي للإجراءات المقترحة محل جدال بين الأشخاص الذين يمكن الاعتماد عليهم حتما للجدال حوله؟ بل يمكن القول إن الزعماء اليهود والمسلمين الذين استشارتهم الحكومة كانوا سيُعتبرون مذنبين بالإهمال في السعي إلى تحقيق مصالح من يمثلونهم لو لم يعترضوا على تلك الأدلة. ومع ذلك، فإنه لما كان هؤلاء القادة قد تبنوا موقفا معارضا مبنيا على أساس العقيدة الدينية ولم يكن لديهم ما يعتمدهم كعلماء، كان ينبغي أن تُرفض اعتراضاتهم. وذكرت الحكومة أيضا ادعاء زعماء اليهود والمسلمين بأن «شروط الذبح التي يتبعونها هي واجبات جوهرية»[23]. وهنا كان من الممكن للحكومة أن تشير إلى أن أكل اللحوم ليس واجبا دينيا أو أن البلدان التي جرَّمت ذبح الكوشر(*) قد أعلنت أنها ليست واجبا دينيا، إذ إن مجرد نقل الاعتراض كما لو كان قاطعا كان يعني، في الواقع، تحويل سلطات الحكومة إلى إحدى جماعات الضغط.

(*) Kosher butchery: ذبح الحيوانات بهدف استخدام لحومها طعاما وفق الشريعة اليهودية [المحرر].

ويذكر بولتر، في سياق سرده للمعارضة المتنامية للذبح الشرعي في بريطانيا، والتي تتزعمها هيئات مثل الجمعية الملكية لمنع القسوة على الحيوانات(*)، وجمعية الذبح الرحيم، ومنظمة الشفقة في الزراعة العالمية، أنه «بحلول العام 1983 كشف استطلاع وطني للرأي عن أن 77 في المائة ممن شملهم الاستطلاع يعارضون الذبح الشرعي تماما»[24]. وبالطبع يمكن القول إن هذه الأغلبية الكبيرة جدا كانت تستند إلى نقص المعلومات، وإنه لو أن نقاشا عاما كاملا قد جرى حول هذه القضية فإن أكثر من ثلث أولئك الذين يعارضون الذبح الديني كانوا سيغيرون رأيهم، وهو ما سيتمخض عن أغلبية تدعم الإبقاء على الاستثناء. والواقع هو أن السبيل الوحيد لاختبار صدق هذه التكهنات هو إجراء مثل هذا النقاش. غير أن انطباعي الشخصي، وإن لم يكن ذا قيمة، هو أن زيادة المعرفة بالحقائق تكثف معارضة الذبح الشرعي (خارج صفوف من يلتزمون بالفعل بالذبح الشرعي لأسباب دينية).

وفي حالة الاستثناء الذي أُدخل في العام 1976 على قانون ارتداء الخوذة الواقية ليناسب السيخ ذوي العمائم الذين يركبون دراجات نارية، تخلت الحكومة في ذلك الوقت عن المسؤولية، واتخذت موقفا محايدا من الناحية الرسمية تجاه مشروع قانون تقدم به أحد أعضاء البرلمان. «ومن الغريب أن مشروع القانون لم يُناقَش أبدا داخل قاعة مجلس العموم البريطاني نفسه، ويرجع ذلك جزئيا إلى أسباب إجرائية غامضة، ولكن جرت مناقشته مناقشة وافية في اللجنة الدائمة ذات الصلة ثم أُجريت بعد ذلك مناقشتان قصيرتان في مجلس اللوردات»[25]. ونظرا إلى أن الأمر كان يتعلق بتشريع من التشريعات الأساسية، فقد كان من المستحيل حسم النقاش العام حول مسألة مهمة تخص السلامة على الطرق بطريقة أكثر فعالية من إحالة النقاش إلى هيئتين كفيلتين بإحداث ملل يرقى إلى درجة

(*) بالإنجليزية: Royal Society for Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) هي أقدم جمعية لحماية الحيوان في العالم. وهي تعمل على تشجيع الرأفة ومنع القسوة على الحيوانات. وللجمعية أكثر من ٣٠٠٠ فرع في إنجلترا وويلز بالإضافة إلى الفروع الموجودة في كثير من دول الكومنولث. ويتم تمويل أنشطة الجمعية من حصيلة الاشتراكات والتبرعات والتَّركات. وتصدر عن الجمعية مجلتان، إحداهما بعنوان «الجمعية الملكية للرفق بالحيوان اليوم»، وهي للأعضاء الراشدين، والأخرى بعنوان «عادات الحيوان» وهي للأطفال [المترجم].

الشـلل لدى الجمهور المعني، ألا وهما مجلس اللوردات ولجنة من مجلس العموم. غير أننا - للمرة الثانية - نجد أن اسـتطلاع الرأي الوحيد الذي يقدمه بولتر (والذي تم الاستشـهاد به في مجلس اللوردات) قد أوضح أن نسـبة 69 في المائة ممن شملهم الاسـتطلاع يعترضون على منح استثناء خاص لطائفة السيخ[26]. ويمكن القول هنـا أيضا إن حدوث نقاش عام ربما كان سـيؤدي إلى تحول كبير في المشـاعر. وعلى الرغم من ذلك فإن رأيي الشـخصي هو أنه كلما فكَّر المرء في هذه المسألة يقل اقتناعه بحجة وجود قاعدة عامة واسـتثناء خاص، وذلك للأسـباب التـي عرضتُها في الفصل الثاني.

ولاتزال هناك تنازلات أخرى لمطالب مبنية على أسس دينية وثقافية تحـدث بعيدا عن أعين العامة. وإلى هذا الحد يظهر من المواد العارضة فـي الصحف أن المدارس في جميع أنحاء بريطانيا تذعن لمطالب أولياء الأمور بضرورة سـحب أبناؤهم من أجزاء رئيسـية من المنهج المدرسي (وهو الأمر الـذي تدعمه أدلة يحكيها معلمو المـدارس): والمثال الأكثر شيوعا هو السماح باسـتثناء الفتيات المسلمات من دروس علم الأحياء. وليس من المسـتغرب أن نجد مديري المـدارس - إذا ما تُرك لهم الأمر - يختارون حياة هادئـة ويذعنون لمطالب أولياء الأمور، مهما كانت تلك المطالـب ضارة من الناحيـة التعليمية؛ ففي بريطانيـا، تزداد الحوافز التي تواجه مديري المدارس انحرافا نتيجة للوضع الشـبيه بالسوق التي أدخلتها حكومـات المحافظين على منظومة المدارس الحكومية وطورتها من بعدها حكومات العمال، وهـو النظام الذي يفرض على المدارس أن تتنافـس للحصول على التلاميذ لكي تتفـادى الإفلاس. وفي غياب أي قرار رسـمي، فإن المدارس التي لا تذعـن للمطالب الضارة من الناحية التعليميـة تكـون معرضة للتهديـد المتمثل في قيام أوليـاء الأمور غير الراضـين بنقل أبنائهم إلى مدارس أكثر ملاءمة لرغباتهم. ومن الواضح هنا أنه من واجب السـلطات العامة، المسـؤولة أمام الجمهور العريض الذي له مصلحة مشـروعة في التعليم الذي يتلقـاه جميع الأطفال، أن تتخذ موقفا من هذه المسألة.

أنا لا أعتقد، للأسباب التي طرحتُها في الفصل السادس، أن سياسة تسمح لأولياء الأمور بالانتقاء والاختيار بين الموضوعات في المناهج الدراسية الأساسية يمكن أن تصمد أمام التدقيق العام. وعلى حد علمي لم تضع أي سلطة محلية في بريطانيا صراحة سياسة من هذا القبيل وتدافع عنها أمام العامة؛ فالاستثناءات تتم على أساس فردي خاص في غياب أي سياسة محددة. وفي الولايات المتحدة، نعرف من «قضية موزرت» (التي ناقشتُها في الفصل السادس) أن السلطة التعليمية لإحدى المقاطعات قد رفضت السماح لأولياء الأمور بسحب أطفالهم من جزء من المناهج الدراسية. ومع ذلك يبدو من سجل القضية أن عددا من المدارس في مقاطعة هوكينز قد وافقت على مطالب لأولياء الأمور، مماثلة لتلك المطالب التي أثارها أولياء الأمور المعنيين في «قضية موزرت»، وكانت تلك المدارس بلا شك ستستمر في ذلك لو لم يستبق مجلس التعليم حرية المدارس في التصرف باتخاذ القرار الذي عجَّل بالقضية، وربما كانت المدارس في جميع أنحاء الولايات المتحدة سترضخ لضغوط مماثلة من أولياء الأمور لتطويق تعليم أطفالهم، في ظل عدم وجود قرار رسمي يمنع المدارس من القيام بذلك.

لقد كانت جوهرة تاج التعددية الثقافية في أمريكا هي التعليم ثنائي الثقافة ثنائي اللغة، وهذا هو الآخر يميل إلى أن يكون نتاجا للتعاون بين جماعات الصفوة الداعية إليها والقضاة وموظفي دواوين التعليم - وليس نتيجة لدعم شعبي واسع النطاق. ولقد ذكرت في الفصل السادس أن المحاكم، في ولاية نيويورك، قد فرضت التعليم الإلزامي بلغتين بناء على طلب من إحدى جماعات الضغط المنتمية إلى بورتوريكو. ويمكنني أن أضيف أنه، نظرا إلى أن أنشطة هذه الجماعة كانت تُموِّلها مؤسستا فورد(*) وروكفلر(**)، فإنها لم تكن بحاجة حتى إلى وجود قاعدة عريضة

(*) مؤسسة فورد (بالإنجليزية: Ford Foundation) هي مؤسسة خيرية خاصة أُسست في ولاية ميتشغان ومقرها الرئيسي في ولاية نيويورك وهي تعطي منحا في كل أنحاء العالم للمشاريع التي تركز على تعزيز القيم الديمقراطية ووسائل الإعلام والتنمية المجتمعية والاقتصادية والتعليم والفنون والثقافة وحقوق الإنسان [المترجم].

(**) مؤسسة روكفلر (بالإنجليزية: Rockefeller Foundation) هي منظمة خيرية يقع مقرها في مدينة نيويورك. أُسست على يد رجل الأعمال الأمريكي جون د. روكفلر بغرض تعزيز ارتقاء البشر في جميع أنحاء العالم [المترجم].

من التأييد بين سكان بورتوريكو. وإذا عدنا بالذاكرة إلى الأيام الأولى لاهتمام الحكومة الاتحادية بالتعليم ثنائي الثقافة/ ثنائي اللغة، نكتشف أن موظفي الإدارات الحكومية والقضاة كانوا يمارسون السياسة فيما بينهم، وفي سياق ذلك توصلوا إلى شيء كان أبعد ما يكون عن نوع البرنامج الذي دعا إليه التشريع الذي صدر بهذا الشأن. وقد صدر «قانون التعليم ثنائي الثقافة» في يناير من العام 1968 تحت مسمى الباب السابع من قانون التعليم الابتدائي والثانوي باعتباره نظاما استكشافيا بسيطا يستهدف التلاميذ «الذين يتحدثون القليل من اللغة الإنجليزية» والذين كانوا يتأخرون دراسيا بشدة أو ينقطعون عن المدارس تماما» [27]. وكان الأساس المنطقي الصريح هو استخدام الأموال لتجريب طرق بديلة لمساعدة هؤلاء الأطفال على تعلم اللغة الإنجليزية حتى يتمكنوا من الانضمام إلى «صُلب» الفصول التي تدرس باللغة الإنجليزية، وكان التعليم الانتقالي بلغتهم الأم واحدا من الأساليب التي كان من المقرر التحقق من فعاليتها، ولكنه كان أسلوبا واحدا فقط.

بيد أن ما حدث فعلا هو أن تنفيذ برنامج الباب السابع (من قانون التعليم الابتدائي والثانوي)، والذي اتسع نطاقه بسرعة، قد جاء مخالفا تماما للأساس المنطقي الذي وافق عليه الكونغرس، لدرجة أن إحدى الدراسات التي أجراها مكتب المحاسبة في الكونغرس في العام 1974 وجدت أن 87 في المائة من البرامج التي كانت تُموّل في إطار الباب السابع كانت مخصصة للحفاظ على لغات الأقليات ولم تكن مصممة لتمكين الطلاب من الانتقال إلى بيئة تدرس بالإنجليزية لاستكمال تعليمهم [28].

وحتى لو كان الطلاب في برامج التعليم الثنائي لا يتعلمون اللغة الإنجليزية بما فيه الكفاية ليكونوا قادرين على الدراسة في الصفوف التي تدرس باللغة الإنجليزية، فقد جاء في دراسة أخرى أن 86 في المائة من مديري مشروع الباب السابع الذين استُطلعت آراؤهم قالوا إنهم ينتهجون سياسة إبقاء الطلاب في الصفوف «التي تدرس باللغة الإسبانية» بعد أن يصبحوا قادرين على التعلم باللغة الإنجليزية [29]. بل والأهم من ذلك هو ما وجدته الدراسة أجراها مكتب المحاسبة في الكونغرس من أن «العديد

من برامج الباب السابع كانت تتكون - إلى حد كبير - من طلاب من أصل إسباني يتحدثون اللغة الإنجليزية» [30]. وهكذا كانت المدارس تحافظ على لغة أجداد هؤلاء الطلاب وليس لغتهم الفعلية. وعلى أي حال، فإن هؤلاء الطلاب لم يكن لهم مكان في أي من برامج الباب السابع، بموجب المنطق الرسمي، لأن هذا الباب كان موجها - على وجه الحصر - إلى الطلاب الذين يعانون القصور في اللغة الإنجليزية. ويمكننا أن نفهم لماذا خُرِّبت أهداف البرنامج من جانب الهيئة المعيَّنة لتنفيذه عندما نكتشف أن من ترأسها في تلك المرحلة هو شخص كان قد اعترف في وقت سابق بأنه يتنبأ للولايات المتحدة بأنها ستحذو حذو كندا في وجود لغتين رسميتين - هما في الحالة الأمريكية اللغة الإنجليزية واللغة الإسبانية [31].

وبالتوازي مع هذا الاستخدام للجزرة (في سياق استخدام العصا والجزرة) المتمثل في شكل إنشاء صناديق خاصة مكرسة - في الواقع - لبرامج الحفاظ على الثقافة واللغة، فقد لوّح مكتب الحقوق المدنية بالعصا عبر التهديد بسحب جميع المساعدات الاتحادية للمدارس من 334 من المناطق التعليمية ما لم تستحدث تلك المناطق برامج للتعليم ثنائي اللغة [32]. ولكن هذه التحركات، وغيرها على غرار ذلك النهج، لم يكن لها أساس تشريعي، وادعى مكتب الحقوق المدنية أنه بنى سياسته هذه على قرار المحكمة العليا في «قضية لاو ضد نيكولز». ولكن هذه القضية التي ظهرت في سان فرانسيسكو كانت مبنية أساسا على مبدأ مفاده أن الإلقاء بالأطفال الناطقين باللغة الصينية في فصول دراسية تدرس بالإنجليزية من دون إعدادهم لذلك لا يُشكِّل «مساواة في المعاملة» [33]. وقد تجنبت المحكمة صراحة فرض أي وسائل يتعين استخدامها لتعليم هؤلاء الأطفال، تاركة الحرية في الاختيار من بين خيارات التعليم الانتقالي باللغة الصينية، أو تلقي دورة مكثفة في اللغة الإنجليزية أو حتى برنامج جيد الإدارة لـ «غمر» الأطفال في الفصول الدراسية التي تدرس بالإنجليزية. غير أن مكتب الحقوق المدنية شكّل «فرقة عمل» توصلت في النهاية إلى وضع ما يسمى «علاجات قضية لاو» تجاهلت فيه تركيز المحكمة العليا فقط على حقوق الأطفال الذين لم يكن بإمكانهم

التحدث باللغة الإنجليزية، وقرّرت أن المناطق التعليمية التي بها أكثر من 20 طالبا لغتهم الأم ليست هي الإنجليزية يجب أن تضعهم في برامج ثنائية اللغة، بغض النظر عن مدى كفاءتهم في اللغة الإنجليزية (34). وقد تسبب هذا في تحول واضح في «قضية لاو» إلى تفويض بالإبقاء على الأطفال يتعلمون بلغتهم الأصلية كغاية في حد ذاتها. وتتضح لنا أهداف «فرقة العمل» عندما نلاحظ أنها قد فرضت أيضا التعليم ثنائي الثقافة (وهي مسألة لم تتطرق إليها المحكمة العليا أصلا)، في شكله البغيض، وهو وضع منهج دراسي خاص لكل جماعة عرقية، والتي تعكس مساهمات تلك الجماعة العرقية في التاريخ الأميركي (35). وهذه أيضا حالة واضحة لنجاح السياسة البيروقراطية في سعيها إلى تحقيق هدف آخر غير ذلك الذي أقره الكونغرس أو أقرته المحاكم.

2 - التعددية الثقافية مقابل الديموقراطية

إن مواصلة اتباع سياسات التعددية الثقافية في مواجهة وجود درجة عالية من العداء العام هي شهادة بارزة على فعالية النُخب الملتزمة بها، فهل ينبغي أن نشعر بالقلق حيال ذلك؟ وإذا كانت المقدمات المنطقية التي تدعم التعددية الثقافية ذات أساس متين، فإن ذلك النوع من التلاعب السري وراء الكواليس الذي وصفته لا يحتاج إلى أي اعتذار، ويرجع السبب إلى أن هذه المقدمات لها مضامين مناهضة للأغلبية بشكل قوى. ويؤمن العديد من أنصار التعددية الثقافية (كما رأينا في الفصل السابق) بأن كل جماعة ثقافية داخل تنظيم سياسي ما تُشكل مصدرا للقيم بالنسبة إلى أفرادها، وبأن قيم الجماعات المختلفة غير قابلة للمقايسة. وبناء على هذا الرأي، فإن أي مجتمع به مجموعة واحدة من القواعد التي تنطبق على جميع أفراده لابد أن يكون استبداديا تجاه الأقليات الثقافية، وذلك لأن القواعد سوف تعكس ببساطة ثقافة الأغلبية. إن إمكانية المجادلة بأنه يلزم لتبرير بعض القواعد ما هو أكثر من القول بأنها تعبر بوضوح عن قيم الأغلبية هي إمكانية مرفوضة مقدما ببساطة، لكونها من قبيل السفسطة؛ فليس كل أنصار التعددية الثقافية يؤمنون بهذا النوع من العدمية الأخلاقية،

ولكن حتى أولئك الذين على استعداد لقبول أنه من المنطقي أن نتحدث عن السياسات الصحيحة التي يجب اتباعها مازالوا على الأرجح يوافقون على قدر ضئيل من شـرعية الأغلبية في صنع القـرار. ذلك لأن بيت القصيد في «سياسـة الاختلاف» هو التأكيد على أن الجواب الصحيح هو أن يكون لكل جماعة ثقافية سياسـات عامة مصممة لتلبية مطالبها الخاصة. ومن المعقـول أن يكون هذا الأمر قابلا للتحقيـق فقط، من خلال ضمان قدرة الأفراد المنتسبين إلى الأقليات الثقافية على التحكم في السياسات العامة التي تؤثر فيهم، إما من خلال امتلاك سلطة سياسية تُنَقل إليهم، وإما عن طريـق منحهم مكانة خاصة من نوع ما في مـا يتعلق بالعملية التي توضع على أساسها السياسات.

وهكذا ترتكز «سياسـة الاختلاف» على رفض ما يمكن أن نسميه، في المقابل، سياسـة التضامن، حيث إنه في هذا المفهوم البديل عن السياسة، والذي رسمنا معالمه في الفصل الثالث، ينتمي المواطنون إلى مجتمع واحد، ويجمعهم مصير مشـترك، ووفقا لهذا النهج، فإن الخلافات السياسـية، تنشـأ عن اختلاف الأفكار بين المواطنين حول الاتجاه الذي يجب أن يتبناه مجتمعهم في المستقبل.

ربمـا نتوقع منهم أن يختلفوا حول السياسـات التي من شـأنها تعزيز المصلحة العامة بصورة عملية، والتوزيع العادل للمنافع والأعباء الناشئة عن عمل مؤسسـاتهم العامة. وإذا تصورنا أن تغلب على الصراع السياسي هذه الصورة، فسوف تكون لدينا حجة بديهية واضحة المعالم لتسوية الخلافات باتباع السياسـة التـي يُفضلها الأغلبيـة. أما في المسـائل ذات الاهتمام المشـترك، فإنه من الصعب أن نفهم لماذا لا يكون لكل شـخص رأي متساو فـي نتيجة الخلاف، إذ إنه عندما تتألف الأقليـة من أولئك الذين هم في الجانب الخاسر في الخلاف حول مستقبل المؤسسات التي يتشاركونها مع الأغلبيـة، يبدو أنـه لا تكون هناك أي حجة لإقرار صـور خاصة للأقلية. وبالقطع سيكون من السخف أن نقول إن أي أقلية تُعرَّف بهذا الشكل يجب أن يكون لها حق رفض السياسة التي تفضلها الأغلبية، أو أن تكون لأفرادها القدرة على المطالبة بألا تنطبق عليهم السياسة التي لا يوافقون عليها.

وهـــذه الطريقة في النظر إلى السياســـة مختلفـــة أتم الاختلاف عن تلـــك الطريقة التي يتصف بها أنصار التعددية الثقافية؛ فبالنســـبة إليهم ليـــس هناك «ما يســـمى مجتمع»، وهـــم بذلك لا يقصـــدون المعنى الذي قصدته مارغريت تاتشـــر (التي أضافت أن «هناك فقط أفراد وأسر») بل يقصدون أنه يجب تصـــوُّر المجتمع على أنه كيان وهمي مكوناته الحقيقية هـــي المجتمعات المحلية. ولقد رأينا في الفصل الخامس كيف ذهب أنصار التعددية الإنجليز في الســـنوات الأولى من القرن العشرين إلى القول بأن المجتمعـــات المحلية تُعد مصدرا صالحا للســـلطة، وينبغي لها أن تتقاســـم الســـيادة مع الدولة. كمـــا مررنا، قبل ذلك، وتحديدا فـــي الفصل الثالث، بآراء هوراس كالين، المعـــارض لنموذج «بوتقة الصهر» الذي كان يؤمن في عشرينيات القرن العشرين بأن قدَر المجتمعات المحلية المحددة عرقيا (على ما يبدو من واقع البيولوجيا) هو أن تســـتمر في إنتاج الاختلافات الثقافية إلى أجل غير مســـمى، واســـتنتج من ذلك أنه يجب النظر إليها على أنها لبنات بناء المجتمع. وقد شـــهدنا علـــى طول كتابنا هذا صدى تلك الأفكار في أعمـــال أنصار التعدديـــة الثقافية المعاصرين، الذيـــن يعطون لهويات وانتماءات الجماعة الأســـبقية على أي هوية وولاء مجتمعي أوســـع. ويُعد بيخو باريخ، الذي ناقشت أفكاره في الفصلين الثاني والثالث، مثالا ممتازا على ذلك. وبالمثل، فقد أشـــارت آيريس يونغ إلى أنه «في القرن العشـــرين تتألف الدولة النموذجية من عدد وافر من القوميات أو الجماعات الثقافية التي تتمتع بدرجة من تقرير المصير والحكم الذاتي تتوافق مع المساواة في الحقوق والواجبات الاتحادية للمواطنة» [36] (ولكن ربما تختلف الأمور في القرن الواحد والعشرين).

وتخصص يونغ فصلا بعنوان «المثل الأعلى للحياد والجمهور المدني» فـــي كتابها «العدالة وسياســـة الاختلاف» لتحطيم «المثـــل الأعلى الذي وضعته حركة التنوير للمجال العام للسياســـة باعتبارها تحقق الشمولية لإرادة عامة تترك الاختلاف والخصوصية والجســـد وراءها في المجال الخاص للأســـرة والمجتمع المدنـــي» [37]. والمفهوم الذي تعرضه يونغ عن «المثل الأعلـــى للحياد» و«الجمهـــور المدني» هو الصـــورة الكاريكاتورية

لحركة التنوير التي تشيع بين أنصار التعددية الثقافية والتي انتقدتها في الفصل الأول[38]. وهي تشير إلى أن المُنظِّرين السياسيين مثل بنيامين باربر، الذين يرغبون في تنشيط ديموقراطية صنع القرار، «يدعون إلى إعادة تأسيس الجمهور المدني بحيث يتجاوز المواطنون اهتماماتهم واحتياجاتهم ومصالحهم الخاصة بغرض التصدي للمصلحة العامة»[39]. ولكن لا أحد يفترض أنه لا يمكن الدفع بالاهتمامات والاحتياجات والمصالح الجزئية في عملية صنع القرار الديموقراطية، حيث ينبغي، على النقيض من ذلك، أن تكون مادة النقاش في أي مجتمع ديموقراطي هي على وجه التحديد الطريقة التي يجب أن تتبعها السياسة العامة في تناول الاختلافات من هذه الأنواع. بل إن يونغ نفسها تعيد بدقة صياغة رأي باربر بطريقة تهدم بالفعل استنتاجاتها حول معناه على النحو التالي: «إن السعي إلى تحقيق المصالح الخاصة تحت ضغط مطالبات جماعات معينة، يجب أن يتم في إطار المجتمع والرؤية المشتركة التي يُقرها المجال العام» [40].

إن استبعدنا عنصر الغلو الذي لا يوجد أصلا في نص باربر، فإن ما يقودنا إليه ذلك هو الادعاء بأن الحياة السياسية تفترض مسبقا وجود مواطنين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يُسهمون في خطاب مشترك حول مؤسساتهم المشتركة، ولكن هذا الجدل العام يجب، بالطبع، أن يتناول «الاهتمامات والاحتياجات والمصالح الجزئية» الخاصة بمختلف الأشخاص، والأمر لا يستلزم، كما تشير يونغ، «حجب الفوارق الاجتماعية» [41]. وليسمح لي القارئ بأن أعود إلى مثال سبق لي أن استخدمته في الفصل الأول، ألا وهو أن القول بضرورة وجود نظام ضريبي موحد في بلد ما يعني فقط أنه ينبغي أن يواجه الجميع مجموعة القواعد الضريبية نفسها، ولكنه لا يعني ضمنا أنه ينبغي على الجميع أن يدفعوا القيمة الضريبية نفسها، فالقواعد نفسها يمكن أن تكون متباينة وفق الرغبة في استيعاب مطالبات الحصول على معاملة خاصة. إن بيت القصيد هنا هو أنه تجب صياغة جميع تلك المطالبات في ضوء مفاهيم عن المساواة والجدارة يمكن الدفاع عنها علنا. أما الأمر غير المقبول

فهـو أن يدعي المرء بأنه ينبغي له أن يلقى معاملة خاصة بفضل انتمائه إلى أقلية لديها أفـكار عن النظام الضريبي الصحيح تختلف عن أفكار الأغلبية (سواء كانت تلك الأقلية محددة على أساس ثقافي أو لا).

وعلى النقيض من هذا المفهوم عن السياسـة باعتبارها محادثة على نطاق مجتمع بأكمله حول المسـائل ذات الأهمية المشـتركة، تعرض يونغ «المثل الأعلـى للجمهور غيـر المتجانس، الذي يناضل الأشـخاص فيه، بينما يعتـرف غيرهم باختلافاتهم ويحترمونها علـى الرغم من أن تلك الاختلافـات ربما غير مفهومة بالنسـبة إليهـم» (42). مما هو غني عن الذكر أن المعانـي الضمنية لهذه الصورة عن مجتمع يتألف من جماعات قد لا تكـون مطالبها واضحة بعضها لبعض هي مناهضة بشـدة لمعاني الأغلبية. ولذلك فإنه لا يكون من المدهش أن تقترح يونغ في موضع لاحق أن الجماعـات «المظلومة أو المحرومة» ينبغـي أن يكون لها تمثيل خاص «وحق الجماعة فـي النقض فيما يتعلق بالسياسـات المحددة التي تؤثر في الجماعة بشـكل مباشر» (43). والمثالان الوحيدان لحق النقض اللذان تعرضهمـا يونغ هما من نوعين مختلفين تماما؛ فأحدهما هو «سياسـة اسـتخدام الأراضي في الأراضي المخصصة للهنود الحمر»، والآخر هو «سياسة الحقوق الإنجابية للنساء» (44).

وبقـدر ما يتعلق الأمر بالمثال الأول، فإننـا لا نرى أن قوة حق نقض السياسات العامة المطبقة عموما ذات صلة كبيرة بالموضوع، حيث إن ما يريـده الأمريكيون الأصليون (الهنود الحمر) - وما يملكونه في الواقع - هو سـلطة اتخاذ القرار المستقلة بشأن استخدام الأراضي داخل الإقليم الذي يمثل الأراضي المخصصة لهم (45). ومما يثير الحيرة أيضا أن يونغ تتحدث عن حق النقض في حالات تنطوي على سياسـات عامة مطبقة عموما. وذلك لأن حق النقـض (كما هي الحال في مجلس الأمن) يمنع التغيير ببسـاطة، وبالتالي يُبقي على الوضع القائم. وبما أن الجماعات التـي يجب منحها قوة حق النقض، وفق نصها، هي جماعات «مضطهدة أو محرومة»، فإن امتلاك حق النقض من شأنه أن يمكنهم فقط من منع حـدوث تغييرات والتي قد تكون مضرة لمصالحهـم المعروفة. ولكن حق

النقض لن يفيد في وضعهم في مكانة تمكنهم من الإصرار على اتخاذ تدابير لتحسين أوضاعهم. ربما لم تشعر يونغ بالراحة إزاء المطالبة بحق الجماعات «المضطهدة أو المحرومة» ببساطة في اتخاذ قرار بشأن ما ينبغي أن تكون عليه السياسة العامة في المسائل التي «تؤثر فيها بصورة مباشرة». بيد أنه إذا كان الهدف من ذلك هو منح تلك الجماعات فرصة للهرب من حالة الحرمان التي تعانيها فإنه لا شيء سوى ذلك سيكون له أي معنى.

وسواء كان يجب منح الجماعات حق النقض بشأن السياسات التي تؤثر فيها بصورة مباشرة أو كان يجب منحها سلطات أقوى، فإن مقترح يونغ يمكن تنفيذه فقط إذا كانت لدينا إجابة عن سؤال مسبق ألا وهو: من الذي يحدد ما هي الأمور التي تؤثر على الجماعات بصورة مباشرة، وما هي المعايير التي تتحدد على أساسها؟ إذا نظرنا في المثال الذي تعرضه يونغ عن «سياسة الحقوق الإنجابية»، نجد أنها لم تشرح ما الذي تقصده عندما تزعم أن هذه السياسة يجب أن تتحكم فيها النساء بشكل حصري. إلا أنني أعتقد، على الرغم من ذلك، أنها تقصد الإشارة في المقام الأول إلى الإجهاض، حيث يُنظر إلى المسائل الأخرى التي تدخل في نطاق «سياسة الحقوق الإنجابية»، مثل الشروط التي يتم على أساسها إتاحة علاج الخصوبة ووسائل منع الحمل، على أنها أمور يكون للمرأة وحدها مصلحة مشروعة فيها. وعلى الرغم من ذلك، فإننا حتى لو تبنينا الافتراض المسبق القائل إن «سياسة الحقوق الإنجابية» تعني سياسة عن الإجهاض، فإن المثال لا يزال يوضح ما هو الخطأ (أو على الأقل أحد الأشياء الخاطئة) في مقترح يونغ. وذلك لأن مصطلح «الحقوق الإنجابية» يُسلّم بالفعل بإحدى وجهات النظر عن موضوع البحث ألا وهي: إن الإجهاض بأكمله هو مسألة تتعلق بحق المرأة في التحكم في خصوبتها. فضلا عن ذلك، فإنه على أساس هذا الافتراض المسبق فقط يمكن تصنيف الإجهاض باعتباره مسألة تؤثر على النساء بشكل حصري، بحيث يجب أن تكون لهن السلطة المطلقة لاتخاذ قرار بشأن السياسة العامة حول هذا الموضوع.

أما مسألة ما إذا كانت إحدى القضايا تؤثر فقط على أعضاء جماعة معينة أم لا فهي في حد ذاتها مسألة مثيرة للجدل، ويمكن لأي شخص أن يتخذ موقفا من هذا الجدل ذاته؛ فعلى سبيل المثال، فإننا لن نجد الكثيرين ممن يعتبرون أنه من البديهي أن يتم تحديد السياسة العامة بشأن «حجب الوالدين العلاج الطبي المنقذ للحياة عن أطفالهم» عبر تصويت يكون لطائفة «شهود يهوه» (*) والعلماء المسيحيين حق المشاركة فيه. وبالمثل، فإن القليلين هم من سيوافقون على أن يتم تحويل السياسة العامة بشأن ختان الإناث (**) إلى تصويت بين أولئك الذين يعُدون ذلك الأمر أحد قواعدهم السلوكية التي تحددها ثقافتهم (46). ولماذا إذن لا يُحتمل أن يوافق الجميع على أن هذه السياسات هي «سياسات محددة تؤثر على جماعة ما بصورة مباشرة»، وبالتالي فهل يكون بمقدور أعضاء تلك الجماعة المطالبة بالحق الحصري في تحديد مضمون تلك السياسات؟ من الواضح أن التردد في تفويض تلك القرارات إلى الأقليات الدينية أو الثقافية ينبع من الاقتناع بأن جميع المواطنين لهم مصلحة في السياسات العامة، التي تؤثر في حياة أطفالهم ومصلحتهم البدنية، والشك في أن الآباء ليسوا أوصياء محل ثقة على مصالح أبنائهم.

لقد جادلت بالمنطق نفسه في الفصل السادس ضد الرأي القائل بأن الآباء هم الناس الوحيدون الذين لهم مصلحة في تعليم أطفالهم، فقد دفعتُ بأن جميع أفراد المجتمع لديهم مخاوف مشروعة من الطريقة التي سينشأ عليها الجيل القادم. وبناء على ذلك، اعتبرتُ أن هناك استثناء من تلك القاعدة في بريطانيا حيث يقتصر حق التصويت بشأن إعادة تنظيم التعليم الثانوي على أولياء الأمور الذين لديهم أبناء في المدارس الثانوية داخل منطقة ما أو يواظب أبناؤهم في مدارس ابتدائية في منطقة المدارس الثانوية المعنية. ومن الممكن هنا أن نستخدم التفسير الذي قدمته في المقطع السابق حول عملية صنع القرار في الحكومة البريطانية فيما يتعلق بجزارة الكوشر / الحلال؛ فقد اتبعت الحكومة بحكم الواقع، إن

(*) Jehovah's Witness: طائفة مسيحية، نشأت في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر، تنكر الثالوث المسيحي، وتعتبر «المسيح» أكبر شهود يهوه (اسم الإله) [المحرر].

(**) لم يستخدم المؤلف في هذا السياق تعبير «ختان الإناث»، بل كان التعبير الذي استخدمه هو «تشويه الأعضاء التناسلية للإناث». وقد ترجمنا تعبيره وفق المصطلح المعروف للقارئ العربي [المترجم].

لــم يكن بحكم القانون، الإجراء الــذي أوصت به يونغ، وهو أن تعاملت مع اليهود والمســلمين على أنهم الجماعات «التي يقع عليها بصورة مباشرة»، واعتبرت أن معارضــة ممثلي تلك الجماعات على توصيات مجلس رعاية حيوانات المزرعة تشــكل نقضا، غير أن ذلك الإجراء قد تجاهل المصلحة المشــروعة التي يتمتع بهــا عامة الناس في مجال حمايــة الحيوانات من المعاناة المفرطة.

محصلة هذه المناقشــة هي أنه من الخطأ اعتبار أن طائفة «شهود يهــوه» أو العلماء المســيحيين، أو اليهــود والمســلمين، أو أولياء أمور الأطفــال المنخرطين في النظام التعليمي للدولــة لهم مصالح خاصة تلــزم حمايتها حماية دســتورية ضــد ظلم الأغلبية، بــل إن ما ينبغي علينا بدلا من ذلك هو أن ننظر إلى القرارات الجماعية بشأن معاملة الأطفال والحيوانات باعتبارها قرارات يحق لجميع المواطنين المشاركة فــي اتخاذها، ويجب أن تتوافر لأولئك الذين يرغبون - على أســاس المعتقــدات الدينية أو المعايير الثقافيــة للأقليات - في الانخراط في ممارسات من شأنها أن تكون غير قانونية في حالة عدم وجود استثناء خاص بها، الحرية في المشــاركة في المناقشات العامة، وبذل قصارى جهدهــم لإقناع أكبر عدد ممكن من أقرانهــم من المواطنين بموضوع قضيتهم، فليس هناك ســبب، كما تشــير يونــغ، لأن نتوقع منهم «أن يتجاوزوا اهتماماتهم واحتياجاتهم ومصالحهم الخاصة». إلا أنه ينبغي في الوقت نفسه ألا ننظر إليهم كأشخاص يتمتعون بوضع متميز فيما يتعلــق بصنع القــرار في القضايا «الخاصة بهــم». وربما لا يكون من الضروري أن نشــرح صلة هذه الأمثلة بقضية الإجهاض التي تختارها يونغ، لأنــه من الواضح قطعــا أن افتراضها القائل بأن النســاء لهن مصلحة حصرية في السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض وبالتالي يجــب أن يتمتعن وحدهن بالحق فــي التعبير عن رأيهم فيما يجب أن تكون عليه تلك السياسة، هو افتراض يُسلم مسبقا بخطأ وجهة النظر القائلــة بأن الجنين (أو «الطفل الذي لم يولد بعد»، كما يفضل أنصار عدم الإجهاض وصفه) جدير بالحماية القانونية. وليس من الضروري

أن نتفق مع ذلك الرأي لكي نقبل عدم إمكانية وجود مبرر لإقامة نظام لتحديد السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض يستند من البداية إلى افتراض كون الإجهاض فعلا خاطئا.

إن موضوع الإجهــاض يتصل، بالطبع، بالنســاء على نحو يختلف عن صلتــه بالرجال، حيث إن الموضوع يتعلق بإنهاء أو عدم إنهاء حملهن، ولكن ذلك لا يجعل من النساء جماعة ذات مصلحة خاصة لها أفضليات سياسية مميــزة - وهي الأفضلية التــي تفترض يونغ أنها ســتؤيد الحصول على «الحقــوق الإنجابية» - حيــث إن كون عمليات الإجهاض تتصل بالنســاء بطريقــة تختلف عن صلتها بالرجال لا يســتتبع في حد ذاته أن النســاء ســوف يدعمن قوانين الإجهاض الليبرالية على نحو غير متناسب؛ فالأمر البديهي هو أن النســاء على الأرجح سوف يؤكدن على قيمة الأمومة، وبناء على ذلك ســوف يكن أكثر معاداة للإجهاض. وتشير الممارسة العملية إلى أن النســاء أكثر نشــاطا من الرجال في كلا جانبــي القضية، كما توضح الدراســات المسحية أن نسبة توزيع الرأي بين النســاء والرجال تميل لأن تكــون متماثلة تماما [47]. وهذا يتفق مع الفرضية القائلة بأن درجة حماية القانون للأجنة (إن وجدت) هي مسألة يمكن للناس - ويجب عليهم أيضا - ممارســة صفتهم كمواطنين في حلها. ومع ذلك، فإنه من الجدير بنا أن نُصر على أن يونغ مخطئة تماما عندما تشير إلى أن هذا يمنع النساء من تقديم الحجج التي تنبع من منظورهم المميز باعتبارهم النصف القادر على حمل الأطفال من نصفي الجنس البشــري؛ فما يعنيه ذلك هو أن النســاء يُقدمن هذه الحجج في المحافل العامة - وعلى المنوال نفسه، يكون بمقدور الرجــال أيضا أن يقدمــوا الحجج التي تعكس وضعهــم المميز باعتبارهم النصف غير القادر على حمل الأطفال من نصفي الجنس البشري.

ســيكون من الســخف هنا أن نقترح عدم قدرة الأغلبيات على الظلم، وليــس لديَّ أي نية لأن أقترح ذلك، ولكن الأقليات هي الأخرى قادرة على إيقــاع الظلم: وإلا فكيف لنا أن نصف امتنــاع الوالدين عن تقديم العلاج الطبي المنقذ لحياة أطفالهما والتســبب في تشــويه الأعضاء التناســلية للفتيــات الصغيرات بنــاء على طلب من والديهــن؟ إن أفضل حماية ضد

الاستخدام الجائر للسلطة السياسية لا يتمثل في تجزئتها بين الأقليات التي تلتزم بممارسات مكروهة من الأغلبية، بل في وضع بعض المسائل بعيدا عن متناول إجراءات صنع القرار المعتادة. وهكذا، فإن الأحكام المناهضة للتمييز، مثل تلك الأحكام التي تفرضها محكمة العدل الأوروبية على دول الاتحاد الأوروبي، يمكن أن تكون فعالة جدا في منع السياسة العامة من معاملة الناس على نحو غير متماثل على أساس خصائص من قبيل العمر والجنس والميول الجنسية. ولا بد من التسليم بأن الإنفاذ القضائي للمساواة في المعاملة لا يلبي مطالب أنصار التعددية الثقافية، وذلك لأن بيت القصيد من «سياسة الاختلاف» هو أنه ينبغي معاملة الجماعات المختلفة بصور مختلفة. ولكن المنطق الذي أبني عليه حجتي هو أنه إذا كان يجب منح الأقليات الثقافية استثناءات من القوانين المطبقة عموما، فإن هذا يجب أن يأتي كنتيجة لعملية من عمليات صنع القرار يحق فيها لجميع المواطنين المشاركة على قدم المساواة.

3 - إذا كانت التعددية الثقافية هي الإجابة، فما هو السؤال؟

لقد انتقدتُ التعددية الثقافية، بطول هذا الكتاب، لعدة أسباب مختلفة، ولن أحاول تلخيص تلك الانتقادات هنا، حيث إن الأفكار والسياسات التي جاءت تحت مظلة التعددية الثقافية متباينة لدرجة لا تسمح بتكثيف اعتراضاتي ضدها في بضع صفحات. بيد أن هناك عيبا واحدا عاما في التعددية الثقافية يُسهم إلى حد بعيد جدا في الدلالة على عدم جدواها في معظم المشكلات التي يواجهها أفراد الأقليات على نحو مميز في المجتمعات الغربية المعاصرة، ولقد وجهت الانتباه إليه في مواضع عدة متفرقة، ولكنني أعتقد أنه من الأهمية بمكان أن نُلقي عليه بعض الاهتمام المنهجي في هذا الفصل الختامي. والخطأ الذي أعنيه، والذي ترتكز عليه تشخيصات التعددية الثقافية وبالتالي يُبطل العلاجات التي تقترحها، هو ميلها الدائم إلى افتراض أن الخصائص الثقافية المميزة هي السمة المُحدِدة لجميع الجماعات. وهذا الافتراض يقود إلى استنتاج مفاده أنه مهما تكن المشكلات التي قد تواجه أي

جماعة، فإن تلك المشكلات تنشأ حتما بصورة أو بأخرى عن خصائصها الثقافية المميِّزة. ونتيجة هذه «المثاقفة» لهويات الجماعات هي الإهمال المنهجي للأسباب البديلة للمساوئ التي تتعرض لها الجماعات. وبالتالي، ربما يُعانى أعضاء جماعة بينما لا يكون سبب تلك المعاناة أن لديهم أهدافا مميزة مستمدة من ثقافتهم بل فشلهم في تحقيق الأهداف التي يشتركون فيها بصفة عامة مثل الحصول على تعليم جيد ووظائف مرغوبة برواتب مجزية (أو ربما فشلهم في الحصول على أي وظيفة على الإطلاق) وحي صحي وآمن للعيش فيه ودخل كاف يمكنهم من توفير السكن والملبس والمأكل الملائم والمشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمعاتهم.

وقبل الدخول إلى قائمة الجزئيات التي أرغب في تناولها، اسمحوا لي بأن أمهد للمناقشة بعرض مثال لما يدور في ذهني، فأحد أخطر الأخطاء التي يقع فيها أنصار التعددية الثقافية هو إساءة فهمهم لمحنة الأمريكيين السود؛ ففي هذا الصدد، يقول كوامي أنتوني أبياه:

> إن ما يزدريه العنصري ليس ثقافة السود، بل إنه يزدري السود أنفسهم، فلا يوجد أي تضارب في الرؤى بين ثقافات السود والبيض بحيث نعتبره مصدرا للخلاف العنصري. ولا يمكن لأي قدر من المعرفة بالإنجازات المعمارية التي حققتها النوبة أو مملكة كوش (*) أن يضمن الاحترام للأمريكيين من أصل أفريقي، ولا يحظى أي أمريكي أسود باهتمام كبير لكونه ينحدر من نسل شعب بدع موسيقى الجاز أو أنجب توني موريسون (**). إن الثقافة ليست هي المشكلة، كما أنها ليست الحل [48].

(*) «النوبة» هنا تشير إلى الانجازات الحضارية للسود من جنوب مصر وشمال السودان وهي المنطقة التي يُطلق عليها النوبة، كما تشير «مملكة كوش» إلى مملكة قديمة ازدهرت شمالي إفريقيا ضمت الجزء الأكبر من جنوب مصر وكانت لها آثار حضارية بارزة [المترجم].

(**) توني موريسون (أو كلو اردليا ووفورد) ولدت في العام 1931، وهي كاتبة ومحررة وأستاذة جامعية أمريكية حاصلة على جائزة نوبل وجائزة بوليتزر. من المعروف عن رواياتها أنها تتناول المواضيع الملحمية، وتتميز بالحوار الحي والتفاصيل الفنية والشخصيات السوداء. ومن بين أشهر رواياتها «العين الأكثر زرقة» و«نشيد سُليمان» و«الحبيب» [المترجم].

ويمكن، في رأيي، توسيع نطاق ملاحظة أبيا إلى ما هو أبعد من سياقها الأصلي؛ بل إنه في بعض الأحيان تكون الثقافة هي المشكلة كما تكون الثقافة هي الحل. ولكن حدوث هذا الأمر نادر بدرجة لا تتناسب أبدا مع ما يستطيع المرء جمعه من أعمال أنصار التعددية الثقافية.

وسوف أوضح فرضيتي بالاعتماد على كتابات أيريس يونغ وويل كيمليكا، حيث أنهما مناسبان بشكل خاص للغرض الذي أرمي إليه لأنهما واضحان بشكل استثنائي في توصيفهما «الثقافي» للجماعات. لكنني على ثقة من أنه بالإمكان إثبات أن جميع أنصار التعددية الثقافية الذين ناقشت آراءهم في هذا الكتاب يعتمدون على تحليل من نوع مماثل لهذا، وهو ما يؤدي إلى ظهور وصفات سياسية مماثلة. وسوف أبدأ بعرض أفكار يونغ، ويمكنني أن أختصر قدر الإمكان هنا لأنني قد وضعت الأساس بالفعل في الفصل الثالث: علينا هنا أن نتذكر أن فئات المظلومين تشمل «من بين من تشملهم النساء والسود والأمريكيين من أصل مكسيكي والبورتوريكيين وغيرهم من الأمريكيين الناطقين بالإسبانية والهنود الحمر واليهود والسحاقيات واللوطيين والعرب والآسيويين وكبار السن وأفراد الطبقة العاملة والمعاقين جسديا وعقليا»[49]. وهذا يعني ضمنا أن نحو 90 في المائة من الأمريكيين مظلومون[50]. وتقول يونغ «إن الحركات الاجتماعية الجديدة في الولايات المتحدة التي ظهرت في ستينيات القرن العشرين» هي التي تدعي أن هذه الجماعات مظلومة، ولكنها تضيف أن هدفها هو «أن تحدد المعنى المنهجي لمفهوم الظلم كما تستخدمه هذه الحركات السياسية المختلفة، وأن تقدم حجة معيارية لتوضيح المظالم التي يسميها ذلك المصطلح»[51].

وأنا لست معنيا هنا بمفهوم يونغ عن الظلم بل بمفهومها عن الجماعة، (فلقد ناقشت مفهومها عن الظلم في الفصل الثالث.) وعلى الرغم من أنها تقول إن الظلم يأخذ أشكالا مختلفة، فإن تحليلها مهدد من بدايته بسبب تعريفها للجماعة بأنها «مجموعة من الأشخاص الذين يختلفون عن جماعة واحدة أخرى - على الأقل - في الأشكال الثقافية والممارسات أو أسلوب المعيشة»[52]، وهذا يجعل «امتلاك ميزة ثقافية مميزة» هو ما يعرّف الشخص بأنه فرد في جماعة معينة. ولكننا نستطيع أن نحدد

الأشخاص كالنساء أو السود أو اللوطيين دون الحاجة إلى معرفة أي شيء عن ثقافتهم. وحتى لو أردنا القول بأن هناك ثقافة للنساء أو ثقافة للسود أو ثقافة للوطيين، فإن المدى الذي يتحدد على أساسه انتماء الأفراد للجماعة بواسطة الثقافة المميزة للجماعة يختلف اختلافا كبيرا من فرد إلى آخر. وربما يكون التمييز مبنيا على أساس هوية الشخص المجردة بوصفه امرأة أو أسود أو لوطيا وليس على أساس أي من الخصائص الثقافية المرتبطة بالجماعة، كما توجد أيضا تلك الجماعات التي يعاني أفرادها من التمييز أو غيره من المساوئ ولكنها لا تتسم بأي خصائص ثقافية مشتركة على الإطلاق. وبهذا المعنى يعاني المعاقون جسديا من الآثار المحتمة لإعاقاتهم، بالإضافة إلى التمييز الجائر في الوظائف وفشل المؤسسات في التكيف مع احتياجاتهم. ولكننا، إذا ما استثنينا حالة الصُم (وخصوصا أولئك المصابين بالصمم منذ الولادة، على اعتبار أنهم يختلفون عن أولئك الذين يفقدون قدرتهم على السمع في فترات لاحقة من حياتهم)، فإنه لا يوجد ما يسمى «ثقافة المعاقين»، بل على النقيض من ذلك، فإن ما يرغب فيه معظم المعاقين هو أن يتحقق لهم الاندماج في المجتمع وأن يُعاملوا كأفراد عاديين داخل هذا المجتمع. وبالمثل، فإن هناك مساوئ متأصلة للتقدم في السن، وهناك – من دون شك – تمييز كبير في الوظائف على أساس العمر، ولكن لا يوجد ما يسمى «ثقافة كبار السن».

ليس من الواضح ما إذا كانت جميع الجماعات التي أوردتها يونغ تعاني من الاضطهاد أم لا، وما إذا كان كون المرء يهوديا في الولايات المتحدة يرتبط بالضرورة بأشكال ثقافية، أو ممارسات، أو طريقة حياة مميزة أم لا؛ لذا فسوف أشكك في زعم يونغ بأن اليهود كجماعة يتعرضون للظلم بأي معنى من المعاني، وإن كنت اعترف بأن انطباعي مستمد من إقامتي في أكبر ثلاث مدن. بيد أن تلك المدن الثلاث تضم نسبة كبيرة من السكان الأمريكيين اليهود في أمريكا. وعلى نفس المنوال، فإن النجاح غير العادي للآسيويين (وخصوصا في ولاية كاليفورنيا) يجعلنا نشك في كونهم مظلومين كجماعة. وعلاوة على ذلك، فإنه من الواضح قطعا أن «الآسيويين» لا يشكلون جماعة على الإطلاق بناء على تعريف

يونغ للجماعة، حيث إنه ليس هناك أي شيء من «الأشكال الثقافية أو الممارسات أو أسلوب الحياة» يشترك فيه جميع الآسيويون دون غيرهم.

أكرر أنه لا شيء من هذا يعنى إنكار أن هناك جماعات يفتقر أعضاؤها إلى الموارد (بما في ذلك رأس المال البشري) اللازمة للمشاركة الكاملة في مؤسسات مجتمعهم، ولا يقلل أيضا من شأن مدى تعرُض أعضاء الجماعة إلى سوء معاملة منهجية من جانب موظفي الشرطة وغيرهم من الموظفين العموميين. كما أنه بالقطع لا يستخف بأهمية التمييز القائم على الانتماء للجماعة كمصدر للمساوئ التي يتعرضون لها في التعليم والتوظيف. بل إن وجهة نظري هي ببساطة أن مصدر المعاملة السيئة أو الجائرة قد يكون هو العضوية في الجماعة من حيث هي كذلك، وهي العضوية التي يحددها لون البشرة أو الأصل العرقي أو الجنس، الخ. ومن حيث التمييز الذي عرضنا له في الفصل الثاني، فإننا نتحدث هنا بالأحرى عن التمييز المباشر وليس التمييز غير المباشر؛ ولنسترجع هنا أن التمييز غير المباشر يوجد عندما توجد قواعد يتم وضعها وفقا لشروط محايدة بينما يكون الالتزام بها - على الرغم من حياديتها - ذا تكلفة أكبر على أفراد إحدى الجماعات بسبب ثقافتهم المُميِّزة، ولا يمكن تبريرها بوصفها ضرورية لعمل المدارس، والشركات والمكاتب والمصالح الحكومية وغيرها. ولقد رأينا في الفصل الثاني أن التمييز غير المباشر محتمل في الواقع، وأنه لا بد للتشريع المناهض للتمييز أن يشمله شأنه شأن التمييز المباشر. ولكن ما أشكو منه هنا هو أن «مثاقفة» الجماعات تؤدي حتما إلى الاستنتاج الذي مفاده أن كل حالات عدم التمييز تنبثق من «عدم الاعتراف» بثقافة الجماعة، وهذه الطريقة في التفكير تؤدي بأولئك الذين ينغمسون فيها إلى إغفال أهم أسباب الحرمان الذي تتعرض له الجماعة كما سأوضح لاحقا في هذا القسم.

أنتقل الآن إلى كتاب ويل كيمليكا الموسوم «المواطنة متعددة الثقافات»، والنقطة الأولى التي ألاحظها في هذا الكتاب أنه، على الرغم من عنوانه، فإنه في الواقع لا يتداخل مع الموضوع الأساسي لكتاب يونغ؛ إذ إن كيمليكا يُسلِّم - وهو غير حكيم في ذلك، إذا لم يجانبني الصواب - بأن «اللوطنيين

والسحاقيات والنساء والمعاقين يشكلون بمعنى ما ثقافات منفصلة داخل المجتمع الأوسع»[53]. ولكنه يمضي إلى القول بأن «هذا المعنى يختلف عن المعنى الذي يشكل على أساسه أهل إقليم كويبك ثقافة منفصلة داخل كندا»، ويُخبرنا بأنه «لن يصف كل هذه الجماعات بأنها «ثقافات» أو «ثقافات فرعية»[54]. وفي حاشية موجهة تحديدا إلى يونغ، يضيف أن «بعض أنصار «سياسة الاختلاف»، الذين يركزون في المقام الأول على الجماعات المحرومة، يخفون المطالب المميزة للجماعات القومية.... ففي حين أن يونغ تُدرج ظاهريا مطالب الهنود الحمر والماوري النيوزيلنديين في سياق شرحها للمواطنة المتمايزة على أساس الجماعة، فإنها في الواقع تخطئ في تفسير مطالب تلك الجماعات لأنها تتناولها بوصفها جماعات مهمشة، وليس بوصفها أمما تتمتع بالحكم الذاتي»[55]. ويُخبرنا كيمليكا، بأنه لن يستخدم كلمة «التعددية الثقافية» كمصطلح شامل يضم تحته جميع الاختلافات (في المنظور الأخلاقي أو الهوية الشخصية) المرتبطة بالجماعة[56]. فما هو إذن مفهومه عن التعددية الثقافية؟ يمكننا أن نرى مباشرة من فحص المصطلحات التي يطرح بها القضية أن «التعددية الثقافية» سوف يتم تعريفها بطريقة تجعلها تشير إلى بعض الحقائق (المزعومة) حول وجود اختلافات مرتبطة بالجماعة. وهكذا، يمكننا القول إن تعبير «التعددية الثقافية» لن يُستخدم للإشارة إلى برنامج سياسي. فما هي إذن أشكال التنوع الثقافي التي يمكن وضعها ضمن مفهوم كيمليكا عن التعددية الثقافية؟ يخبرنا كيمليكا بأنه يستخدم كلمة «ثقافة» كمرادف لكلمة «أمة/ قومية» أو «شعب» - أي كمجتمع متعدد الأجيال، مكتمل المؤسسات بشكل أو بآخر، يشغل إقليما معينا أو وطنا معينا، ويتقاسم أفراده لغة وتاريخ متمايزين[57].

إن ما يعنيه هذا هو أن كيمليكا يساوي ببساطة بين الأمة والتمايز الثقافي بالإجراء التعريفي التالي: لا توجد وسيلة للطعن في الافتراض القائل بأن ما يكوّن الأمة هو في المقام الأول هو ثقافة تقاسمها أفرادها بينما لا يتقاسمها معهم غيرهم. وكانت فكرة تعريف الأمة بثقافتها قد نشأت كرد فعل ضد عمومية التنوير في ألمانيا، كما رأينا في الفصل

السابق. وفي وقت لاحق من القرن التاسع عشر، انتشر ذلك المذهب إلى بلاد البلقان ووسط أوروبا، وكان مبررا للقمع الداخلي سعيا وراء تحقيق الوحدة الوطنية، وللعدوان الخارجي سعيا وراء تحقيق دعاوى ضم الدول الأخرى. وفي غضون ذلك، استخدم بسمارك (*) ذلك المذهب لتهميش قوى الليبرالية في بروسيا ثم في الإمبراطورية الألمانية، وتذرع به القوميون الألمان لإضفاء الشرعية على مصادرة منطقة الألزاس بعد الحرب الفرنسية البروسية في عام 1870. وفي القرن العشرين، كان ذلك المذهب مبررا لضم هتلر النمسا ومطالبته بالسيطرة على غربي تشيكوسلوفاكيا. وإذا أخذنا في الاعتبار تاريخ المذهب القومي الرومانسي، فإنه يكاد لا يكون من الغريب أن تفشل محاولة كيمليكا لتأسيس نظرية ليبرالية مزعومة على أساس ذلك المذهب؛ فالليبرالية ليست نظرية سياسية يمكن تطبيقها في جميع العوالم الممكنة (كما لا يمكن تطبيق أي نظرية سياسية أخرى). وإذا كانت افتراضات القومية الرومانسية صحيحة، فلن يكون هناك مكان لليبرالية. ولحسن الحظ، أنها ليست كذلك.

سبق أن ذكرت أكثر من مرة في هذا الكتاب الطريقة التي سببت (أحد تفسيرات) الحالة الكندية في انحراف مناقشة التعددية الثقافية عن مسارها. وفي هذا الصدد يكتب كيمليكا قائلا إن «إقليم كويبك قد سعى إلى الحصول على الولاية القضائية الحصرية على الثقافة» في المفاوضات التي أدت إلى اتفاق شارلوت تاون، وهو تسوية دستورية مقترحة سوف أحلل فيما بعد سبب فشلها في الحصول على القبول، ويوضح كيمليكا أنه «من الممكن تفهُم» مطالبة إقليم كويبك لأن «امتلاك ثقافة مجتمعية هو جوهر القومية الاجتماعية، وإعادة إنتاج تلك الثقافة المجتمعية هي أحد الأهداف الأساسية للقومية» [58]. وهذا الادعاء العام

(*) أوتو إدوارد ليوبولد فون بسمارك (1815 - 1898) رجل دولة وسياسي ألماني شغل منصب رئيس وزراء بروسيا من سنة 1862 حتى سنة 1890. من أبرز أعماله توحيد الولايات الألمانية في مملكة واحدة سُميت «المملكة الألمانية» أو «الرايخ الألماني الثاني»، كان فيه المستشار الأول له بعد قيامه في سنة 1871. اشتهر بسمارك بلقب «المستشار الحديدي». ولعب دورا مهما حين كان مستشارا للرايخ الألماني وأثرت أفكاره على السياسة الداخلية والخارجية لألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر [المترجم].

هو مجرد تعميم خاطئ لحالة إقليم كويبك الخاصة. وإذا كانت هناك أي أهداف جوهرية للقومية، فإن إعادة إنتاج ثقافة مجتمعية مميزة والمحافظة عليها بالتأكيد ليست من تلك الأهداف. وإنني لأميل إلى الاعتقاد بأن الشيء الوحيد الذي تشترك فيه الحركات القومية هو مطالبتها بنوع من الرقابة (التي قد لا ترقى لإقامة دولة ذات سيادة) على الشؤون الجماعية لهؤلاء الذين يقال إنهم ينتمون إلى الأمة. بيد أنه لا يوجد غرض واحد يرغب في تحقيقه كل أولئك الذين يتقدمون بذلك المطلب، وليس من الضروري أن يوجد - في كل حالة - أي غرض محدد وراء طلب درجة من الاستقلال الوطني.

بالتالي، لم يكن من المستغرب ألا يستطيع كيمليكا فهم حالة المملكة المتحدة، (حيث إن كيمليكا في كل ما يقوله عنها، يتعامل مع لفظتي [إنجلترا] و[بريطانيا] على أنهما يعنيان شيئا واحدا ولا يشير إلى اسكتلندا أو ويلز على الإطلاق)(59). ذلك لأن المملكة المتحدة هي بلا شك دولة متعددة القوميات، إلا أن العنصر الثقافي في تلك الهويات القومية ضعيف جد. والقومية الاسكتلندية، على وجه الخصوص، إحدى الظواهر الراسخة التي لا يتضح نجاحها السياسي في التصويت لصالح الحزب الوطني الاسكتلندي بقدر ما يتضح في الالتزام الانتخابي الدائم من جانب حزب العمال (البريطاني) بإجراء استفتاء عام داخل اسكتلندا على التفويض الاسكتلندي وفي الأغلبية العظمى التي تصوت لصالح التفويض الاسكتلندي في ذلك الاستفتاء (60). ومع ذلك، فقد كان المفتاح لتنامي الشعور القومي في اسكتلندا هو الطريقة التي تم بها فصل الهوية الاسكتلندية بعناية عن أي لغة أو عادات مميزة؛ إذ إن كون المرء أسكتلنديا لا غبار عليه لا يعني بالضرورة التحدث باللغة الغيلية(*) أو حتى إبداء الأسف لعدم القدرة على التحدث بها أو ارتداء التنورة الاسكتلندية أو الاستمتاع بموسيقى القُرب(**). وبطبيعة الحال، ربما يحاول أولئك، الذين يشاطرون كيمليكا فكرته القائلة إنه لا بد أن

(*) اللغة الغيلية (Gaelic) هي اللغة الأصلية في اسكتلندا [المترجم].

(**) موسيقى مزمار القربة التي يتميز بها سكان اسكتلندا [المترجم].

تتسم أي أمة بلغة وثقافة مميزتين، أن يجعلوه فكرة حقيقية، حتى وإن لم تكن كذلك، كأن يقوم الكروات بحملة تطهير ضد الكروات الصربيين من الانتهاكات الصربية المزعومة ويخلقوا لأنفسهم طابعا قوميا يميزهم عن الصرب، في حين يرد لهم الصرب الصاع بصاع. بيد أن بيت القصيد هنا هو أن ذلك نتاج الشعور بالهوية القومية وليس أحد مكوناتها.

وبعد أن يعرف كيمليكا كلمة «ثقافة» بأنها «أمة/قومية» أو «شعب»، فإنه يمضي لتعريف الدولة بأنها «متعددة الثقافات إذا كان أفرادها ينتمون إلى قوميات مختلفة (فتكون دولة متعددة القوميات)، أو قد هاجروا من قوميات مختلفة (فتكون دولة متعددة الأعراق)، وكانت هذه الحقيقة جانبا مهما من الهوية الشخصية والحياة السياسية»[61]. وسوف أتناول هذين الجانبين من الدولة متعددة الثقافات (كما عرفَّها كيمليكا) تباعا، مستهلا بالجانب الأول. لقد رأينا بالفعل كيف أن مفهوم كيمليكا «التثاقفي» عن القومية قد شوه تحليله لهذه الظاهرة؛ فقد تشكَّل كامل نهجه في تناول الموضوع بالنقاش حول إقليم كويبك في كندا، وهو في هذا النقاش يأخذ أحد الجانبين بقوة. وهكذا، فإنه يدين بقوة القانون الدستوري لعام 1982، والذي جسَّد رؤية بيير ترودو(*) عن «القومية الكندية الشاملة على أساس حقوق المواطنة المتساوية»[62]. وقد كان الميثاق الكندي للحقوق والحريات جزءا لا يتجزأ من مشروع ترودو، ويستشهد كيمليكا بكاتب آخر يقول إن «محاولة ترودو لجعل الميثاق اختبارا للجنسية الكندية قد نجحت على الصعيد الشعبي في كندا الناطقة بالإنجليزية»[63].

وهذا بالتحديد هو نوع من «الدستورية الليبرالية» الذي يصب عليه جيمس تولي جام سخطه، كما رأينا في الفصل السابق، كما أن كيمليكا هو الآخر يعتبرها غير ملائمة أبدا للحالة الكندية. وهو يؤيد بدلا منها المطلب القائل بضرورة الاعتراف بإقليم كويبك بوصفه «مجتمعا متمايزا» داخل الاتحاد الكندي، وبناء على ذلك يتم منح الإقليم سلطات شاملة

(*) Pierre Trudeau: سياسي وبرلماني كندي بارز. شغل منصب رئيس الوزراء مرتين: الأولى من (1968 - 1979)، والثانية (من 1980 - 1984) وكان عضوا بارزا في الحزب الليبرالي [المترجم].

للحكم الذاتي بالإضافة إلى تلك السلطات التي تتمتع بها أي مقاطعة من المقاطعات الأخرى - وهذا هو ما يسمى «الفدرالية غير المتماثلة»(*). وهو يقول إن هذه المطالب مشروعة لأن «الفدرالية تعني ضمنا بالنسبة إلى الأقليات القومية مثل إقليم كويبك، أولا وقبل كل شيء، اتحادا من شعوب، وينبغي في القرارات التي تتعلق بسلطات الوحدات الفدرالية الفرعية أن تعترف بالوضع المتساوي للشعوب المؤسسة للاتحاد وتؤكد عليها» [64]. ويرى كيمليكا أن «الفدرالية غير المتماثلة تنشأ بالضرورة من فكرة أن كندا هي دولة متعددة القوميات» [65]. وما يريده القوميون في إقليم كويبك ليس مجرد المزيد من السلطة لإقليم كويبك، إذا كان هذا الترتيب يشكل فقط جزءا من «صيغة لامركزية تنطبق على جميع المقاطعات» [66]، بل إن ما يطلبونه هو سلطة أكثر مما تتمتع به المقاطعات الأخرى مهما بلغت كثرة السلطات التي يطلبونها: إنهم «يريدون التباين (عدم التماثل) في حد ذاته، كاعتراف رمزي بأن إقليم كويبك هو وحده الذي يُمثل وحدة قائمة على أساس القومية داخل كندا» [67]. (وهذا يُذكرنا بالمغنية التي قالت إنها لا تأبه بالمبلغ الذي تتقاضاه مقابل ظهورها في عروض الأوبرا، مادام أن ذلك المبلغ أكثر مما يتقاضاه أي شخص آخر).

ويقر كيمليكا بأن «الغالبية العظمى من الكنديين الناطقين باللغة الإنجليزية يرفضون فكرة وجود «الوضع الخاص» لإقليم كويبك» [68]. بل إنه يستشهد باستطلاع للرأي «يظهر فيه أن 88 في المائة من الكنديين الناطقين باللغة الإنجليزية يعارضون ذلك الوضع الخاص» [69]. إلا أن كيمليكا، وكما جرت العادة، يعزو تلك المعارضة إلى «تشوش في التفكير الأخلاقي» [70]. وهو يزعم أن العداء تجاه اقتراح «منح حقوق خاصة لمقاطعة واحدة» ينبع من الاعتقاد بأن هذا الأمر «يُعد إلى حد ما تقليلا من شأن المقاطعات الأخرى ويتسبب في خلق طبقتين من المواطنين» [71]. وفي حين يعترف كيمليكا بأن «الكنديين الناطقين باللغة الإنجليزية يرون أن إعطاء الوضع الخاص [لإقليم كويبك] هو أمر غير عادل»، فإنه يرفض

(*) الفدرالية غير المتماثلة (بالإنجليزية: Asymmetric Federalism): نظام سياسي فدرالي تتمتع الولايات المكونة له بسلطات غير متماثلة، ويُعد إقليم كويبك من أبرز أمثلة هذا النظام في العالم [المترجم].

أخذ هذه التهمة على محمل الجد [72]، فهو يزعم أن النقاد قد فشلوا «في تحديد طبيعة عدم المساواة - أو تحديد من أُضيروا أو عانوا من عبء جائر نتيجة عدم التماثل الذي يدافع عنه [73]. وهذا خداع واضح؛ حيث إن كيمليكا لم يذكر ولو لمرة واحدة في الفصلين اللذين طرح فيهما دفاعه عن «الفدرالية غير المتماثلة» الإجحاف الواضح الذي ينطوي عليه السماح لإقليم كويبك بالانسحاب من المؤسسات التي تعمل في جميع المقاطعات الأخرى، ناهيك عن كونه لم يناقشها [74]. ويتمثل ذلك الإجحاف في أن ممثلي إقليم كويبك يشاركون في التصويت في البرلمان الوطني على القضايا التي لا تؤثر على دوائرهم الانتخابية، لأنه مهما تكن التشريعات التي يتم سنها فهي لن تطبق في إقليم كويبك.

ويُعرف هذا الاعتراض على عدم التماثل في بريطانيا باسم «مسألة لوثيان الغربية»، لأن النائب عن تلك الدائرة، تام داليل، مافتئ يتساءل - على نحو يثير الغضب الشديد من أي شخص غيره: لماذا ينبغي له التصويت في المسائل التي لا تؤثر في دائرته الانتخابية في اسكتلندا بموجب بنود التفويض الاسكتلندي. إذ إن عدد السكان الاسكتلنديين بالنسبة إلى عدد سكان المملكة المتحدة أصغر بكثير من عدد سكان إقليم كويبك بالنسبة إلى عدد سكان كندا، واستبعاد اسكتلندا (في الوقت الحاضر، على الأقل) يتم فقط في عدد محدد جدا من الموضوعات. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار نيل ماك كورميك إلى أنه «ليس من المرجح أن تدوم تلك الحالة الشاذة طويلا وفق تصميمها الأصلي» نظرا إلى أنها «واضحة للغاية»[75]، ومن الواضح أن كيمليكا يتصور أن السلطات التي يجب أن تنتقل من الحكومة الوطنية إلى إقليم كويبك ينبغي أن تتعدى نطاق مستواها الحالي، وهذا سيؤدي إلى استفحال المكافئ الكندي لـ «مسألة لوثيان الغربية» بشكل كبير.

وثمة اقتراح طبيعي للتعامل مع هذه المسالة، وهو أنه ينبغي على ممثلي إقليم كويبك الامتناع عن التصويت متى تظهر مسألة لا تؤثر في ناخبيهم. ولكن ربما يسبب امتناعهم عن التصويت في ظهور أغلبية بين بقية الممثلين تدافع عن سياسة معادية لتلك السياسة التي يدعمها الحزب أو الأحزاب

المكونة للحكومة، ووجود أغلبيتين مختلفتين داخل الهيئة التشريعية نفسها -إحداهـــا تدعم القضايا التي تؤثــر في إقليم كويبك، بينما الأخرى تدعم تلك القضايا التي لا تؤثر فيه - من شأنه أن يؤدي بلا شك إلى فوضى[76]. وكان مـــن الممكن حل هـــذه المعضلة إذا ما توافر لـــكل المقاطعات الأخرى - باســـتثناء كويبـــك - (أو ما يطلق عليه في المصطلحـــات الدارجة «بقية كندا»[*] هيئتها التشريعية الخاصة بها وحكومتها الخاصة التي تستند إلى أغلبية من الممثلين داخلها. وهذا هو (كما سأثبت حالا) المضمون الحقيقي لموقـــف كيمليكا، ولكنه يختلـــف تماما عن «الفدرالية غيـــر المتماثلة» التي يحاول إثباتها. فالنموذج الذي يدعو إليه لا يســـمح ســـوى بهيئة تشريعية واحدة فقط، وهي الهيئـــة التي يجب أن تتخذ القرارات بالنيابة عن البلد كلـــه، وبالنيابة عن «البلد من دون إقليم كويبك» على حد ســـواء. وفي هذا الســـياق يتراءى لي أن الشـــكوى، التي يرفضها كيمليكا، والتي مفادها أن عـــدم التماثل «يخلق فئتين من المواطنين» شـــكوى صائبة تماما. ففي أحد الجانبـــين، نجد أولئك المواطنين الذين يقررون شـــؤونهم في بعض الأمور، وفي أمور أخرى يؤدون دورا في تحديد شؤون الجميع أيضا؛ وفي الجانب الآخـــر، يوجد هناك أولئـــك المواطنون الذين يقررون شـــؤونهم في بعض الأمـــور، وفي أمور أخرى لا تتوافر لهم القدرة على تحديد شـــؤونهم؛ لأنه يحق لبعض الأشخاص الآخرين المشاركة في القرارات المتعلقة بهذه الفئة، على الرغم من عدم صلتهم بتلك الأمور. وهذا الوضع، إذا كان يعني شيئا علـــى الإطلاق، فإنه يبدو لي كأن هنـــاك فئتين من المواطنين لديهم حقوق غير متساوية.

لنفتـــرض أننا تبِعنا كيمليكا فـــي إيمانه بأن كندا موطن لأمتين - هُما إقليـــم كويبك و«بقية كندا»، والتزمنا أيضا بأفكاره حول ما يمكن للأمم أن تطالب به بصورة مشروعة؛ عندئذ يمكننا أن نستنتج ثلاث قضايا: الأولى هـــي أنه ينبغي لمواطني إقليم كويبك، قدر الإمكان، أن يقرروا مســـتقبلهم بأنفســـهم من دون تدخل من الغرباء عـــن المقاطعة. والثانية هي أنه بالمثل ينبغي أن تتوافر لبقية كندا، قدر الإمكان، القدرة على تقرير مســـتقبله من

(*) تجدر الإشـــارة إلى أن هذا التقســـيم أمر شـــائع جدا في الأدبيات الحديثة عن كندا؛ حيث يتحدث إقليم كويبك بالفرنسية، في حين تتحدث بقية كندا الإنجليزية [المترجم].

دون تدخل من الغرباء. والثالثة هي أنه لا ينبغي حسم القضايا المتبقية (التي يفترض أن تكون هي السياسة الخارجية والدفاع وبعض المسائل المتعلقة بإدارة الاقتصاد الكلي) في منتدى يمكن أن يخسر فيه إقليم كويبك - باعتباره يمثل قومية الأقلية داخل كندا - في التصويت، بل ينبغي تسويتها عن طريق التفاوض بين قادة يمثلون الأمتين. حيث يرى كيمليكا أن «وظيفة لغة القومية هي تحقيق المساواة في القدرة على المساومة بين الأغلبية والأقليات القومية... وبتعريف الأقلية بأنها أُمة، فإن هذا يحوِّل التفوق/ الدونية إلى شراكة متكافئة»[77].

تحقق «الفدرالية غير المتماثلة» أولى هذه الأمنيات الثلاث، بينما تفشل فشلا ذريعا في الثانية والثالثة، فهي تُخضِع بقية كندا للسلطة غير الشرعية لممثلي إقليم كويبك. وفي الوقت ذاته لا تسمح بـ «الاعتراف» بإقليم كويبك بوصفه أمة شريكة على قدم المساواة في تقرير السياسة العامة على مستوى كندا كلها، لأن ذلك يتم عبر هيئة تشريعية يتحكم إقليم كويبك في ربع أصواتها فقط، وحكومة تستند إلى دعم من أغلبية تلك الهيئة التشريعية. وكدليل على الالتباس الذي أوضحه نُقّاد عدم التماثل، يقول كيمليكا إن «البعض قد ادعوا أن عدم التماثل يعطي لسكان إقليم كويبك حقوقا أكثر من غيرهم من الكنديين الآخرين، بينما ادعى البعض أن عدم التماثل يعطي سكان إقليم كويبك حقوقا أقل من الكنديين الآخرين، بل وهناك من تأرجح بين هذين الرأيين[78]. والجواب الصحيح هو أن كلا الانتقادين، بناء على مقدمات كيمليكا نفسه، له ما يبرره: فعلى أحد الصعد نجد أن عدم التماثل قد منح إقليم كويبك أكثر من المساواة، وعلى صعيد آخر أعطاه أقل من المساواة.

إن البلد الأكثر اقترابا من النموذج الذي تشير إليه مقدمات كيمليكا - وهي الحكم الذاتي لمجموعتين قوميتين بالإضافة إلى التفاوض على سياسات الدولة بأكملها - هي بلجيكا[79]. غير أن العملية التي لا نهاية لها من المساومات على السياسة البلجيكية هي عملية مثيرة للاشمئزاز لجميع الأطراف المعنية؛ لدرجة أن هناك اعتقادا واسع النطاق بأن البلد كان سينقسم بالفعل لو لم تكن المشكلة التي تمثلها بروكسل - وهي أحد

الجيوب الناطقة بالفرنسية في الإقليم الناطق باللغة الفلمنكية - كانت جائزة أكبر من يكون أي من الجانبين على استعداد للتخلي عنها. ولكن في غياب هذا النوع من المشكلات، لماذا ينبغي لأي من الجانبين أن يرغب في الحفاظ على دولة كندية رمزية لا وظيفة لها؟ يبدو من الصعب علينا مقاومة الجواب القائل بأنه يمكن أيضا أن يوجد بلدان يتولى حلف شمال الأطلنطي تنسيق سياساتهما الدفاعية، بينما تُنسَّق سياساتهما الاقتصادية من خلال اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية ومنظمة التجارة العالمية.

يقول كيمليكا في بداية كتابه «إيجاد الطريق»: «لديَّ اعتقاد جازم بأن الدول الأخرى يمكن أن تتعلم من تجربتنا، وأن بإمكاننا أن نساعد الشعوب الأخرى في تجنُّب الصراعات والمظالم غير الضرورية»[80]. ولكن إذا كنتُ قد أصبت فيما قلته توا، فإن «الفدرالية غير المتماثلة» لا تكون أكثر جاذبية من بقية برنامج التعددية الثقافية. وهنا، وكما هي الحال في مواضع أخرى، لا يكون من الحكمة أن تتخذ الدول الأخرى من «النموذج الكندي» مثالا يُحتذى. بل والأكثر من ذلك أنه يبدو من الواضح أن «الفدرالية غير المتماثلة» ليست فكرة جيدة، حتى بالنسبة إلى كندا، خاصة بشكلها الموسع جدا الذي يدعو إليه كيمليكا، حيث إنه بمجرد أن تفقد القرارات التي اتُّخذت على مستوى كندا ككل نفاذها على إقليم كويبك، يصبح من الصعب أن نتصور أن يظل نظام الحكم الذي أعطى لممثلي إقليم كويبك حق التصويت على هذه القرارات نظاما مشروعا في نظر أولئك الذين يعيشون في المقاطعات التسع الأخرى.

قد يكون من المعقول أن نسأل كيف تُبلي كندا هذا البلاء الجيد إذا كانت الطبقة السياسية بها مضَلَّلة على النحو الذي أشرتُ إليه. إحدى الإجابات عن هذا التساؤل هي أن «هناك كثيرا من الخراب في الأمة»(*)، خاصة في بلد تحتوي أرضه وسواحله على بعض من أغنى الموارد الطبيعية في العالم، وتاريخه كان تاريخا من السلام الدائم مع الدولة الوحيدة التي

(*) هذا الرد مقتبس من رسالة بعث بها المفكر الاقتصادي العظيم آدم سميث إلى شاب كان يراسله ردا على قول الشاب بأن استسلام مدينة يوركتاون - خلال معارك حرب الاستقلال الأمريكية - هو بمنزلة خراب للبلد أجمع. ويستشهد المؤلفون بهذه المقولة كنبوءة على دمار أمريكا. ويستخدمها المؤلف هنا للتنبؤ بانهيار نموذج الدولة الكندية [المترجم].

تشــترك معها في الحدود. ثمة إجابة أخرى تستشــهد على وجه التحديد بالظاهرة التي يتحســر منها كيمليكا ألا وهي ثبات المواطنين الكنديين في رفضهم أن يقنعهم قادتهم بأنهم يسيرون في الاتجاه الصحيح. ولعل أفضل مثال على الطريقة التي أنقذ بها الناخبون الموقف هو تاريخ اتفاق شارلوت تاون، وهو أحدث المحاولات الفاشلة لإيجاد تسوية دستورية جديدة لكندا. وقــد كان رئيس الــوزراء المحافظ، براين مولروني، يقاتل بشــدة للتوصل إلى صيغة متفــق عليها، لدرجة أنه قدم تنــازلات لمصلحة كل الجماعات التي ظهــرت في الصورة، فضلا عن استســلامه للمطالــب الوثّابة التي أثارها رؤساء وزارات المقاطعات وقادة جماعات الأمريكيين الأصليين[81]. وعلــى الرغم من كل هذا، فإنه في الوقــت الذي ظهر فيه «الاتفاق» كنتاج للمطالــب (التي كانت في بعض الحالات ضمنيــة) التي أثارتها جماعات المصالح ورؤســاء وزارات «المقاطعات»، لم يســتطع اجتياز التحدي الأخير والأهم، وهو تعبئة الرأي العام في كل مقاطعة... وعلى الرغم من الإجماع التقريبي... على دعمه من جانب أفراد النخبة السياســية - بما في ذلك جميع رؤســاء وزراء المقاطعات العشــر، وكل من ممثلي الأقاليم الشمالية وقادة منظمات السكان الأصليين الأربع البارزة - فقد صوتت الأغلبية في معظم المقاطعات ضد اتفاق شارلوت تاون[82].

لقد أنقذ الناخبون ســلامة الدولة الكندية من مخالب الساسة الذين بذلوا أقصى جهودهم لتدمير تلك الدولة.

كنت حتى الآن أتناول التعددية الثقافية باعتبارها تعددية قومية، حيث تُعرَّف «الدولــة متعددة القوميات» بأنها تلك الدولــة التي ينتمي أفرادها إلــى «قوميات مختلفة». ولعلنا نذكر، مع ذلك، أن كيمليكا يميز ضربا ثانيا من التعددية الثقافية في شــكل «التعدديــة العرقية»، حيث تُعرَّف «الدولة متعــددة الأعراق» بأنها تلــك الدولة التي «هاجر إليهــا أفرادها من دول مختلفة»[83]. ومن الواضــح أن هذا التعريف يكون منطقيا فقط في حالة دول العالــم الجديد التي اســتعمرها الأوروبيون من عدد من الجنســيات المختلفــة، ومن ثم فإنــه يُعرِّف عالمــا يتألف من الولايــات المتحدة وكندا وأســتراليا - بــل وينطبق على الدولتــين الأخيرين فيمــا يتعلق بالأعوام

الثلاثين أو الأربعين الماضية فقط. بيد ان هذا التعريف يصبح أكثر ضيقا عندما نحلل المفهوم «الثقافي» للقومية الذي يطرحه كيمليكا؛ فكما رأينا في الفصل الثالث، لا تُعتبر العرقية في الولايات المتحدة ظاهرة ثقافية في جوهرها، حيث إنه من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، كانت أهم وظيفة للهويات العرقية هي أن تُشكِّل لبنات البناء من المنافسة الانتخابية في المدن الرئيسية: فإذا استطاع الإيرلنديون التحكم في الآلة الديموقراطية، فإنهم سيتمكنون من احتكار الرعاية التي كانت تحت تصرف عمدة المدينة؛ وإذا نجح الإيطاليون في تنظيم أنفسهم إلى حد يستلزم وضعهم على البطاقة الديموقراطية، فسيكون لهم نصيب عندما يحين وقت تقاسم الغنائم، وهلم جرا. ولكن بصرف النظر عن كل التصاريح التي كانت لازمة لتنظيم مسيرات في عيد القديس باتريك أو عيد كولومبس، فإن تلك القوميات لم تتقدم بأي مطالب بشأن السياسة العامة على أساس التمايز الثقافي، كما لم يكن لدى أي منها سبب للقيام بذلك. وهكذا فإن تسييس العرقية كان أداة في الصراع للحصول على مزيد من السلع التي ينشدها الجميع تقريبا، مثل الحصول على وظائف آمنة (وفيما يتعلق بالمهارات المطلوبة) ذات الراتب الجيد، ولم يكن حول مطالب بشأن التنظيم السياسي لضمان القدرة على تحقيق أهداف الفقهي التي أُنشئت بواسطة خصوصيات الثقافة[84].

لقد كان الوضع السياسي في كندا مختلفا عن الوضع في الولايات المتحدة، وهو الأمر الذي أعطى للعرقية نكهة مختلفة بعض الشيء؛ ففي كندا كانت الساحة السياسية، على الصعيد المحلي وعلى الصعيد الوطني، تخضع لهيمنة «الشعبين المؤسسين». ولذلك فإنه حتى في المدن لم يكن هناك مكان لبناء التحالفات العرقية سعيا إلى السلطة. ونتيجة لذلك، كان لا بد للجانب الفولكلوري للعرقية أن يظهر في كندا بشكل افتراضي. ولكن ثمة سببا آخر للأهمية الكبرى للعنصر الثقافي في العرقية، وهذا هو أنه في حالة كندا كان المال موجودا في كندا. وإذا نحينا جانبا الأموال الضئيلة التي تُخصصها المؤسسة الوطنية للفنون، فإنه لا توجد برامج في الولايات المتحدة لدعم الأنشطة الثقافية للجماعات العرقية التي تنتمي

أصولها إلى أوروبا. وعلى النقيض من ذلك نجد أن الحكومات - على جميع المستويات في كندا - تقدم الدعم المالي للمظاهر الثقافية التي تقوم على أساس عرقي. وهذا يعني أن يكون لدى الناس حافز مالي للتماثل مع مجتمعاتهم العرقية. والأكثر من ذلك (كما أشرت في القسم الأول من الفصل السادس) أن وجود هذه البرامج يخلق الدافع لأصحاب المشاريع العرقية لتحفيز الوعي العرقي الثقافي، إذ إنه كلما ازداد حجم الجماعة التي يمكنهم الادعاء بها، ازداد حجم الدعم المالي لها، حتى لو كان أساس تخصيص الأموال تناسُبيا تماما. ثمة درس مهم يمكن استخلاصه هنا، ألا وهو أن سياسات التعددية الثقافية ليست مجرد تكيف سلبي مع حقيقة التنوع الثقافي التي لا مفر منها، بل إن التعددية الثقافية بالأحرى قد خلقت بالفعل الواقع، الذي لجأت إليه بعد ذلك، في عملية دائرية من التعزيز الذاتي، لتبرير تمديد سياسات التعددية الثقافية.

ربما تبدو خلاصة ما قلته حتى الآن هي أن تحليل كيمليكا لما يسميه «تعدد الأعراق» ينطبق على كندا، وإن كان يجب علينا رفض ادعائه بأن تعدد الأعراق له أهمية أكبر. ولكن هذا الحكم يبدو مُبالغا فيه. وقد عرض عالم الاجتماع البريطاني المخضرم جون ريكس بعض التحفظات، التي تبدو لي شديدة الذكاء، حول قابلية «النموذج الكندي» للتطبيق حتى في كندا ذاتها:

> يشير الكنديون أحيانا إلى أن لديهم كثيرا ليعلموه الدول الأخرى التي تواجه مشكلات حادة من الصراع العرقي. بل وربما يكون ذلك صحيحا، ولكن... سيكون لديهم مزيد ليعلموه الدول الأخرى لو أنهم لا يقيمون حجتهم على نموذج بسيط نوعا ما من الدعم للأقليات العرقية على المستوى الثقافي البحت. ومن ناحية أخرى، فإن الأوروبيين والأميركيين الذين واجهوا ما يصل إلى بعض المشكلات الصعبة الخاصة بالعلاقات بين الجماعات والذين لديهم خبرة في التعامل مع هذه المشكلات قد اكتشفوا مناهج وثيقة الصلة بالحالة الكندية[85].

وهكـــذا، فإن ما لا يمكن أن يســـتوعبه تحليل كيمليكا للعرقية بوصفها ظاهرة ثقافية بحتة، حسبما يشير ريكس، هو أي شكل من أشكال المساوئ التـــي قد تحـــدث للمجموعـــات نتيجة لأي مصـــدر غير الثقافـــة المميزة للجماعة. وكما قلت في موضع ســـابق، في سياق نقدي لفكرة آيريس يونغ «مثاقفـــة» هويات الجماعـــات، من الممكن أن تعانـــي الجماعات الحرمانَ المـــادي، وانعدام تكافؤ الفرص والتمييز المباشـــر، وليس هناك من ســـبب لافتراض أن هذه المســـاوئ تنشأ عن امتلاك الجماعة لثقافة مميزة، حتى عندما تمتلك تلك الثقافة المميزة (وهو ما لا يحدث في بعض الحالات).

وإذا أردنا مثالا على جماعة تتعرض للحرمان وانعدام الفرص والتمييز «ولا تمثل الثقافة فيها المشـــكلة، كما لا تمثل الحل»، فإنه لا يســـعنا العودة إلى الجماعة التي كان أبياه يقصدها في عبارته أصلا؛ فقد أشـــار أدريان فافل إلى أن «ضغط إطار كيمليكا الذي يركز على الثقافة» يســـتتبع أنه لا يستطيع أن يفسر معنى «الجماعة التي لاتزال تمثل أهم مشكلة عرقية في الولايات المتحدة: ألا وهي المعضلة الأمريكية: الكلاسيكية المستمرة المتمثلة في السكان السود في الولايات المتحدة». ذلك لأنه «من بين جميع الحالات التي يذكرها كيمليكا، تُعد اســـتحالة تحديد وضع الأميركيين الســـود من غير الســـكان الأصليـــين، ولكنهم في الوقت ذاته من غيـــر المهاجرين، في التمييـــز الذي أقامه بين الأقليات القومية وأقليـــات المهاجرين هـي الأكثر وضوحا. ونجد أنه يتركها جانبا بوصفها اســـتثناء غير عادي، بعد أن يهتم بشـــأنها قليلا»[86]. وفي الواقع، يكرس كيمليكا قسما واحدا من صفحتين وبعـــض الصفحة فقط فـــي كتابه الموســـوم «المواطنة متعـــددة الثقافات» لمناقشـــة موضوع «إلغاء التمييز العنصري فـــي الولايات المتحدة»[87]. وفي هذا القســـم يعترف بأنه عندما يتعلق الأمر بالأميركيين الســـود يكون من المناسب تطبيق المبدأ القائل بأن «الظلم هو مسألة الاستبعاد التعسفي من المؤسســـات المهيمنة في المجتمع، والمساواة هي مسألة عدم التمييز وتكافؤ الفرص للمشاركة»[88]. غير أنه بعد أن يقدم هذه الفكرة في الفقرة الأولى من ذلك القســـم، يُكرس كل ما تبقى من القسم لمناقشة الآثار المترتبة على أطروحته بأن «الوضع التاريخي والظـــروف الراهنة للأميركيين من أصل

أفريقي فريدة من نوعها في العالم»[89]. ويترتب على ذلك، على حد قوله، ألا «يكون هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن السياسات التي تكون مناسبة لهم من شأنها أن تكون مناسبة لأي أقليات قومية أو المهاجرين الطوعيين (أو العكس)»[90].

إذن كيمليكا يرى أن الفكرة القائلة بأن المساواة في المعاملة تعني معاملة الناس بالطريقة نفسها لا بد أن تخلي مكانها «سياسة الاختلاف» في جميع الحالات ما عدا هذه الحالة، لأنه في جميع الحالات الأخرى يمكن أن تنشأ الشكاوى حول عدم المساواة في المعاملة فقط إذا رفضت السياسة العامة الاعتراف بمطالب الأقليات القومية المتمايزة ثقافيا، أو الجماعات العرقية المتمايزة ثقافيا. على أساس هذا التنافر الواسع بشكل غير عادي، يدين كيمليكا جميع المحاولات الرامية إلى توسيع نطاق الصيغة الملائمة لحالة الأميركيين السود - التي تُعرِّف المساواة في المعاملة بأنها عدم التمييز، بالإضافة إلى تكافؤ الفرص - بحيث تشمل أي جماعة أخرى، سواء داخل الولايات المتحدة أو أي مكان آخر في العالم. إن إعمال التفكير في هذا الأمر للحظة واحدة يكفي للكشف عن كونه محض هراء. فلو أننا اتفقنا مع كيمليكا، على سبيل الجدل، على أن التاريخ والوضع الراهن للأميركيين السود ليس مستنسخا بالضبط بين الجماعات الأخرى في الولايات المتحدة أو في أي بلد آخر. (فعَلى صعيد معين من التحليل، ربما يكون هذا صحيحا بالنسبة إلى تاريخ ووضع كل الجماعات الراهن في كل الدول). غير أنها لمغالطة واضحة أن نخلُص إلى أن الأميركيين السود هم الجماعة الوحيدة في كل أنحاء العالم التي يتطلع أفرادها إلى تحقيق الأهداف التعليمية والمهنية نفسها التي تحققها الأغلبية، ولكن يحول بينهم وبين ذلك أسباب من قبيل التمييز أو الاستبعاد أو نقص الموارد. وقد ترغب الأقليات التي تعاني هذه المساوئ، بالإضافة إلى سعيها إلى تحقيق أهدافها الأساسية، في الحفاظ على درجة معينة من التمايز الثقافي. ولكن هذا الأمر، حال حدوثه، يجب ألا يؤدي إلى فرض أي مطالب خاصة على التنظيم السياسي؛ إذ إنها، شأنها شأن الجماعات العرقية في أمريكا التي ناقشتها للتو، قد تسعد للغاية بأنها

تحتفظ بسمات ثقافية معينة داخل الأسر والكنائس والنوادي، كما يجوز لها أيضا أن تختار رعاية المحلات التجارية والمطاعم والعروض الفنية التي تلبي أذواقها. ويمكن السعي وراء كل هذه الفرص ضمن الإطار القانوني المشترك للمساواة الليبرالية.

إن الأثر المترتب على ذلك هو أن هذا النوع من التشريعات المناهضة للتمييز الصعبة والقابلة للتنفيذ التي كانت الولايات المتحدة رائدة فيها ينبغي أن تُشكل عنصرا في استجابة كل بلد في العالم لوجود جماعات مختلفة على أساس العرق أو «العنصر»، وكما يتبين من الاقتباس المأخوذ من ريكس، ليس هناك ما يدعو إلى أن نتصور أن كندا هي الاستثناء الوحيد الكبير. بيد أن ما يثير الاهتمام، في الواقع، هو أن نلاحظ أنه في السنوات الأربع التي تفصل بين كتابيه «المواطنة متعددة الثقافات» و«إيجاد الطريق»، يبدو كيمليكا قد عاد إلى الرأي القائل بأن هناك بالفعل مشكلة تمييز ضد السود في كندا لا يمكن إيجازها في قضية ثقافية. ومع ذلك، فإنه لايزال يعبر عن الأمل في أن الكنديين السود سوف يسيرون على نهج جماعات المهاجرين الأخرى ويأخذون مكانهم كعنصر آخر في فسيفساء تعدد الأعراق، وذلك بدفعهم في الاتجاه الصحيح. إن عنوان الفصل الذي يناقش فيه هذه المسألة هو «مفترق طرق في العلاقات العرقية»، وهذا النموذج «العرقي» للعلاقات العرقية هو أحد الاتجاهات الممكنة التي يعتقد كيمليكا أن الأمور قد تسير بها، أما الاتجاه فهو على ما يبدو اتجاه ترفض فيه قضية «العنصر» أن تختفي، بل وربما تصبح أكثر بروزا[91]. بيد أن هذا التحليل لايزال يخطئ الهدف، لأن فهم كيمليكا «الثقافي» للعرقية يعني أنه لو لم يكن الكنديون السود يعانون التمييز فإنهم سيظلون يعانون المعاملة غير العادلة ما لم تستوعب السياسة العامة ثقافتهم المُميِّزة.

إن معظم السود الكنديين، كما يقول كيمليكا، متحدرون من أصل كاريبي، وليس هناك من سبب لأن نفترض أنهم في حاجة إلى أن تضع لهم الحكومة الوطنية أو المحلية جميع أنواع الأحكام الخاصة لضمان المساواة، أكثر مما يُوضع لنظرائهم في بريطانيا. وبطبيعة الحال، إذا تم تقرير الأمور بحيث يمكن لكل جماعة من جماعات الأقليات الحصول على المال

من الحكومة ، فإنه يكون من العدل أن تحصل كل جماعة على نصيبها من كل ما يجري. ولكن يظل من الصحيح أن «الثقافة ليست هي المشكلة، كما أن الثقافة ليست هي الحل»، حيث إن السياسات العامة الخاطئة يمكن أن تجعل من الثقافة مشكلة، كم هي الحال هنا، عبر تحويلها إلى شكل من أشكال سياسة إنفاق المحسوبية. ولكن هذا موضوع آخر، وهو الموضوع الذي سوف أناقشه، بين جملة أمور أخرى، في القسم التالي من هذا الفصل، والذي أُنهي به الكتاب.

4 - الثقافة في مقابل المساواة

إذا لم تكن الثقافة هي المشكلة، فما المشكلة إذن وما الحل؟ في كثير من الحالات، ليست هناك مشكلة في المقام الأول، لذلك ليس هناك حل مطلوب؛ فبقدر ما يتعلق الأمر بمعظم الجماعات المتمايزة ثقافيا، نجد أن هناك إطارا من القوانين الليبرالية المساواتية يترك لهم الحرية في السعي وراء أهدافهم سواء بصورة فردية أو بالاشتراك بعضهم مع بعض. وأنصار التعددية الثقافية هم من يخترعون المشكلة من لا شيء بافتراضهم أن المعاملة المتساوية للأقليات هي مجرد نقطة تعسفية على سلسلة متصلة بين المعاملة السيئة الخاصة والمعاملة التفضيلية الخاصة، وليس للحياد أي صلة بالأمر. ويسير كيمليكا في حجته صراحة على هذا المنوال في كتابه «إيجاد الطريق»، فهو يقول أولا إنه قد أصبح مقبولا، «بداية من سبعينيات القرن العشرين» (في كندا وأستراليا والولايات المتحدة) «أن المهاجرين يجب أن تكون لهم الحرية في الحفاظ على بعض عاداتهم القديمة المتعلقة بالطعام واللباس والدين والترفيه، وفي التجمع بعضهم مع بعض لهذه الأغراض»[92]. ولقد انتقدتُ هذه الفقرة في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وخاصة فيما يتعلق بالولايات المتحدة[93]. فلو أن أبناء المهاجرين من إيطاليا لم يكونوا، كما يقول كيمليكا ضمنا، قبل سبعينيات القرن العشرين أحرارا في أن يأكلوا معكرونة الباستا، وأن يمارسوا الكاثوليكية الرومانية وأن يلعبوا رياضة البوتشي، فلا يسعنا إلا أن نقول إنه يبدو أنهم قد تحايلوا على تلك الصورة من انعدام الحرية بنجاح كبير.

لنترك حقيقة عبارة كيمليكا على جانب، فما يثير القلق هنا هو خطوته التاليـــة، فهو يقول «إن الطلب على التعدديـــة الثقافية كان امتدادا طبيعيا لهذا التغير، فإذا كان من المقبول بالنســـبة إلى المهاجرين الافتخار بهويتهم العرقيـــة، فإنه يكون من الطبيعي إذن أن نتوقع من المؤسســـات العامة أن تتكيف لاستيعاب هذا التنوع»[94]. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نعتبر بهـــا هذا التطور تطورا «طبيعيا» هي النظـــر إليها في ضوء المبدأ القائل: «إذا كنت تعتقد أنك مُقدم على شـــيء جيد، فلا ضير من محاولة التعجيل بـــه». وخلافا لذلك، فإنها تكون نتيجة غير لازمة أن نشـــير إلى أنه تطور «طبيعـــي» من نظام حرية العيش في إطـــار من القوانين الموحدة إلى نظام يكون من شـــأن كل جماعة عرقية أن تطلب وتحصل على برنامج حكومي خاص بها في شكل حصص أو إعانات مخصصة أو استثناءات من القواعد التـــي تنطبق على الجميع. إن مناقشـــة كيمليكا للمســـألة ترتكز، بطبيعة الحـــال، على افتراض مفـــاده أن العرقية هي في المقام الأول، أو على وجه الحصر، ظاهرة ثقافية، ولن أكرر نقدي لذلك الافتراض. ولكن إذا سلمنا، على ســـبيل الجدل، بوجود حالة يوجد فيها عنصر ثقافي أصيل في هوية إحـــدى الجماعات العرقيـــة، فإن وجهة نظري هنا هـــي أن هذه الحقيقة لا تســـبب عموما ظهور مطالبات صحيحـــة للحصول على معاملة خاصة، ذلك لأنه داخل الدولة الليبرالية تتمتع جميع الفئات بالحرية في استغلال طاقاتها ومواردها لتحقيق أهداف مستمدة من ثقافتها على قدم المساواة.

وهنـــاك فئة أخرى من المطالب التي ينبغـــي مقاومتها وهي تلك التي من شـــأنها أن تضع سلطة الدولة وراء إلحاق الأذى الجسدي (حتى الموت، على أي حال عن طريق الامتناع)، أو وراء نُظم قانون الأحوال الشـــخصية التي تســـبب بشـــكل منهجي وجود حقوق غير متســـاوية. وهنا حقا تكون الثقافة هي المشـــكلة - بمعنى أن المطلب ينشأ عن إحدى القواعد الثقافية العرقيـــة أو أحد المعتقدات الدينية - ولكن الثقافة ليســـت هي الحل، لأن تلبية المطلب الذي يســـتند إلى الثقافة يستلزم من الدولة أن تنتهك واجبها الأساســـي في حمايـــة مواطنيها مـــن الأذى، وتضمن لهم المســـاواة أمام القانون. وقد اســـتعرضنا بالفعل في هذا الفصل بعض الأمثلة على الأمور

التي تحضرني هنا، فقد رأينا في القسم الثاني من هذا الفصل كيف يمكن للدولة أن تسحب حمايتها عن أبناء بعض جماعات الأقليات من خلال السماح لأولياء أمورهم بتشويههم مع الإفلات من العقاب، بل وربما تمتنع عن اتخاذ أي إجراءات عندما يترك الآباء أطفالهم يموتون نتيجة لنقص الرعاية الطبية. ولقد ناقشت في الفصل الرابع الاقتراح الذي عرضه تشاندران كوكاتاس بضرورة تعميم حل التعددية الثقافية، بحيث لا يعاقب القانون أيا من أولياء الأمور، سواء بمسوغ أو من دون مسوغ من ثقافتهم، الذين يشوهون أطفالهم أو يتركونهم يموتون بأمراض يمكن الوقاية منها، وكنت قد اقتبست منه في ذلك الموضع قوله: إن نتيجة نهجه سوف تكون هي أن «الأفراد المسيطرين في الجماعة يمكن أن يُلحقوا أضرارا كبيرة بالأفراد الضعفاء في مجتمع الأقلية – وهم في العادة النساء والأطفال والمنشقون»[95]. وهذا اعتراف صريح بشكل غير معتاد بالثمن الإنساني للتعددية الثقافية، وإني لأرى أن هذا سبب حاسم لرفض السياسات التي تؤدي إلى دفع ذلك الثمن.

لقد كنا حتى الآن نتعامل مع الحالة التي تكون الدولة فيها مسؤولة مسؤولية سلبية عن إحداث نتائج معينة حيث تمتنع عن أداء وظيفتها المتمثلة في منع الناس من إحداث تلك النتائج، إذ يمكن للدولة على الأقل أن تفرض عقوبات قانونية على الأفعال المسببة لتلك النتائج يمكن أن يمنعها من الحدوث. أما الفئة الأخرى من المطالب التي ترد باسم الثقافة التي أزعم أنه ينبغي رفضها فهي تتمثل في تلك التي تطلب أن تضاف إلى قانون الدولة نُظُم لقانون الأحوال الشخصية تتنافى مع المبادئ الأساسية للمساواة أمام القانون. وقد ناقشت في الفصل الخامس، كأمثلة على هذه الفئة، مطالبات بعض زعماء اليهود والمسلمين في بريطانيا بأن يكون لقانون الأحوال الشخصية اليهودي والإسلامي أثر قانوني، بحيث يُشكل بديلا للقانون المدني الذي ينطبق على بقية السكان. وكما أوضحت هناك، فإن نتيجة ذلك ستكون هي إنفاذ قواعد مجحفة للغاية بشأن الطلاق، كما ستسمح للرجل بأن يتزوج بأي عدد من الزوجات حتى أربع، مضيفا زوجات جديدات دون الحاجة إلى الحصول على موافقة من الزوجة الحالية

(أو الزوجات الحاليات)[96]. وفي حالة تطبيق قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، سوف يسمح ذلك القانون أيضا لولي الأمر أو الوصي بتزويج طفلة قاصر من دون موافقتها، ولست في حاجة إلى تكرار الحجج التي يمكن تقديمها ضد هذه المقترحات، بل يكفي أن أقول إن الموافقة على مثل هذه المطالب من شأنها أن تكون شكلا غير ملائم على الإطلاق من أشكال احترام ثقافات الأقليات. ولكن إذا استبعدنا كل الحالات الفاشلة، فما الذي سيتبقى لنا؟ على عكس ما يمكن للمرء أن يجمعه من كتابات أنصار التعددية الثقافية، فإن الجواب هو: ليس الكثير. وأبعد ما نكون عن أن نجد كل جماعة عرقية تطالب بمعاملة خاصة من نوع ما، فإن ما نكتشفه في الواقع هو أن معظم المطالب تنشأ بفضل اعتناق ديانة غير المسيحية وتركيز في بلد تلو الآخر حول المجموعة نفسها من القضايا، فأينما يتم الاعتراف باليهود والمسلمين في بلد ما، يكن من المتوقع منهم أن يضغطوا على السلطات للحصول على استثناء من قوانين الذبح الإنساني لتمكنهم من قتل الحيوانات وهي لاتزال واعية. أما «السيخ» فسوف يرغبون في استثناءات من القوانين التي تمنعهم من ارتداء العمامة في أثناء ركوب الدراجات النارية أو في أثناء العمل في مواقع البناء، كما سيرغبون في السماح لهم بتقلُّد أسلحتهم التقليدية (الكربان، أو الخناجر) حتى لو كان يُحظر على أي شخص آخر حمل الأسلحة الهجومية في الأماكن العامة. أما المسلمون، لاسيما إذا كانوا قد نشأوا في مناطق ريفية محافظة في بلدانهم الأصلية، فسوف يرغبون في أن ترتدي النساء أغطية الرأس وربما الملابس التقليدية الأخرى في الأماكن العامة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى مطالبة المؤسسات التعليمية وأصحاب العمل باستيعاب تلك الرغبة.

وبعد مناقشتي لتلك الحالات في الفصل الثاني (والمناقشة الإضافية في سياق «قضية سميث» في الفصل الخامس)، أرى أنه ينبغي لنا وضع تمييز واضح بين الحالات التي يكون المطلب فيها هو الاستثناء من تطبيق القانون الجنائي والحالات التي يكون المطلب فيها هو الإعفاء من مطالب المؤسسات التعليمية أو أرباب العمل، سواء كانت عامة أو خاصة؛ فالحالات من النوع الثاني تندرج تحت مبدأ عدم التمييز، وعادة

مـــا يكــون لهذا المبدأ أثــر قانوني متمثل في وثيقــة ذات وضع خاص، مثل الميثــاق الكندي للحقوق والحريــات أو الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنســـان. وكبديل لذلك، أو بالإضافة إلى ذلك، فقد يتجسد مبدأ عدم التمييز في التشــريعات العادية مثل قانون الحقوق المدنية في الولايات المتحـــدة أو قانون العلاقات العرقية فـــي بريطانيا. وفي كلتا الحالتين، تتحمل المحاكم مسؤولية الفصل في دعاوى التمييز، والتي قد تنشأ في هيئة شـــبه قضائية (مثل مراكز التحكيـــم الصناعي أو هيئات المراجعة الإدارية) أو تأتي للمحاكم مباشرة. ويكون على المحاكم في تلك الحالات أن تُقرّر ما إذا كان الأشـــخاص الذين تعرضوا للضرر من جراء مطلب ما (من قبل رب العمل، على ســـبيل المثال) بفضل معاييرهم الثقافية أو معتقداتهم الدينية يعانون من معاملة غير عادلة أم المطلب له ما يبرره. ولكـــي تصل المحكمة إلى حكمها، يجب أن تمارس ســـلطتها التقديرية: فـــلا بد أن تُقرر، على ســـبيل المثال، ما إذا كان يمكـــن لصاحب العمل أن يطلـــب - على نحو معقـــول - ممن ينخرطون في عمل من نوع معين ارتداء قبعة صلبة، أو إذا كان يمكن لمدرسة أن تطلب - على نحو معقول - من صبي ارتداء القبعة التي تُشـــكِّل جزءا من الزي المدرسي بدلا من العمامة. بيد أن تلك الســـلطة التقديرية محدودة. (وقد ناقشـــت تلك القضايا في الفصل الثاني).

وبمراعـــاة المعايير الثقافية والمعتقدات الدينية في مثل هذه الحالات، تكون المحاكم قد أدت ما يلزمها به الشـــارع إذا ما أرادت أن تنفذ القانون. وفي الفصل الخامس كنت قد اقتبســـت حجة القاضي ســـكاليا حول هذا المعنى في حكمه في «قضية ســـميث»، وكان السياق الذي استشهد به في تلك القضية هو الأهلية للحصول على إعانات البطالة: «نصت الشـــروط القانونية على أن الشخص يكون غير مؤهل للحصول على إعانات البطالة إذا مـــا كان قـــد ترك العمل أو رفض العمل الذي أتيح له «من دون ســـبب وجيـــه». وقد نتج عـــن معيار (الســـبب الوجيه) وجود آلية للاســـتثناءات الفردية»[97]. ذلك لأن الشـــخص المؤمن بتعاليم طائفة السبتيين الصارمة هو وحدَهُ من يمكنه أن يرفض «لســـبب وجيه» العمل بوظيفة تســـتلزم في

بعض الأحيان العمل في يوم معين من أيام الأسبوع [قضية شيربرت]، ووحده الناشط المنادي بالسلام هو من يمكنه «لسبب وجيه» أن يترك وظيفته إذا ما تم تكليفه بصنع أبراج إطلاق النار للدبابات [قضية توماس]. وبالتالي، كما قال القاضي سكاليا: «فقد تم وضع اختبار شيربرت ... في سياق خاضع للتقييم الحكومي الفردي للظروف الخاصة وراء بطالة مقدم طلب الإعانة»[98].

جوهر تصريحات القاضي سكاليا هو أنه في مثل هذه الحالات يكون من المناسب تماما تطبيق القانون بصفة فردية، بحيث يعطي وزنا للوازع الديني لدى الموظف حول العمل في أيام السبت أو صنع أجزاء الدبابات. لأن هذا هو بالضبط ما يدعو إليه التطبيق العادل للقانون. وكان سكاليا قد أشار إلى أنه لا مبرر لتوسيع نطاق هذه الحالات، لكي نؤسس عليها افتراضا عاما بأن يكون أي شخص يضايقه القوانين المعمول بها عموما قادرا على الحصول على إعفاء من المحاكم باسم الحرية الدينية أو المساواة في المعاملة. ودفع بأن هذا من شأنه أن يُلقي في أحضان القضاة أحكاما من النوع الذي تختص به في الوضع الطبيعي الهيئات التشريعية، وقال إنه ينبغي على المحاكم ألا تخلق وضعا يكون فيه كل ضمير هو قانونا في حد ذاته أو وضعا يزن فيه القضاة أهمية جميع القوانين على خلفية مركزية جميع المعتقدات الدينية،[99] وأحد الأمثلة على هذا النوع من الانتهاك القضائي - وهو المثال الذي عرضته في الفصل السادس - كان الحكم الصادر من المحكمة العليا بولاية منيسوتا الأمريكية بأن الشريط الفضي العاكس الذي يحدد الجزء الخلفي من العربات التي تجرها الدواب يمكن اعتباره بمنزلة تحذير كاف من وجودها على الطريق ليلا، بدلا من المثلث العاكس الذي يلزم عادة تثبيته في الجزء الخلفي من السيارة التي تسير ببطء. وعند قيام المحكمة بذلك، فقد أحلت ببساطة رأيها الخاص الذي لا أساس له محل قرار الهيئة التشريعية الذي مفاده أن المثلث العاكس أمر ضروري - وهو الحكم الذي استند إلى مشورة خبراء السلامة على الطرق وشهادة السائقين الذين كانت لهم احتكاكات وثيقة بعربات الأميش في الظلام.

ولا يوجد من بين مبادئ العدالة مبدأ يقر استثناءات من القوانين المطبقة عموما لمصلحة أولئك الذين يجدون الامتثال لتلك القوانين مرهقا لهم بسبب معاييرهم الثقافية ومعتقداتهم الدينية. حيث إننا لن نصل عبر أي تأمل لمفهوم المساواة في المعاملة إلى حل لمسألة ما إذا كان ينبغي السماح بالذبح الشرعي أو ما إذا كان يفرض درجة غير مقبولة من المعاناة على الحيوانات التي تتعرض له. كما لن يدلنا ذلك التأمل على حل لمسألة ما إذا كانت مصلحة المجتمع الأبوية في الحد من الوفيات والإصابات على الطرق ينبغي أو لا يجوز أن تفوق رغبة بعض أفراد طائفة السيخ في ركوب الدراجات النارية بينما يرتدون عمامة. هناك اعتبارات لها بعض الوزن في كلا الجانبين والمحفل الوحيد المناسب لمعرفة الكفة الأرجح هو محفل المساءلة العامة: ألا وهو عملية يتم فيها استشارة عامة الجمهور. ولقد دفعتُ بالفعل في هذا الكتاب (في حالة عدم وجود أسباب مقنعة للاعتقاد بأن رأي الأغلبية يستند إلى معلومات خاطئة أو تحيزات) أنه، ومن دون استثناءات تقريبا، إما أن تكون الحجة تؤيد وجود قانون لاستبعاد الاستثناءات جيدة بما فيه الكفاية أو أن تكون الحجة المؤيدة لوجود ذلك القانون ليست قوية بما يكفي لتبرير وجوده أصلا. وأنا لا أريد أن أصر على هذا الاستنتاج هنا. لا يوجد في حجتي الكبرى ما يعول عليه. حتى لو كان هناك الكثير مما يمكن قوله عن الاستثناءات لاستيعاب الأقليات الثقافية والدينية أكثر مما أعتقد أنه موجود بالفعل، فإنه ينبغي لنا أن نظل نقاوم محاولات المدافعين عن التعددية الثقافية تخويفنا لدفعنا إلى الاعتقاد بأنه لا يحق لنا أن نُكوِّن آراءنا الخاصة حول الإيجابيات والسلبيات، فلا يوجد من بين مطالب العدالة ما يستبق قرارنا.

ربما تبدو خلاصة ما قيل حتى الآن هي أن التعددية الثقافية هي مشهد جانبي لا ينبغي له أبدا أن يحظى بالاهتمام الرئيسي. هذا صحيح إلا أن أهم الاعتراضات علي التعددية الثقافية هو أنها في واقع الأمر توجه الانتباه بعيدا عن المشاكل الأكثر أهمية، وليسمح لي القارئ هنا بأن أعود إلى حالة السود الأميركيين الذين يسكنون داخل المدن؛ فكما يقول أدريان فافل:

> يجب أن يتم فصل القضايا المعنية تماما عن إشكالية المواطنة متعددة الثقافات، والتي تطرح السؤال بطريقة خاطئة من الناحية الثقافية عندما [تكون] أهمية العوامل العرقية والثقافية في انخفاض... فإذا ثبت في الواقع أن البنية الاجتماعية - الاقتصادية والعوامل الطبقية هي الأكثر أهمية في فشل السود الأميركيين في الاندماج في المجتمع، فإنه قد يكون من الضار جدا لقضيتهم أن يتم طرح تلك المسألة مندمجة في المناقشة الكبيرة للتعددية الثقافية في الولايات المتحدة، حيث تنشأ مسائل «المواطنة» غير المناسبة غالبا بسبب الهجرة أو الطبقة الوسطى[100].

وهكذا نجد أن، وليام يوليوس ويلسون، الذي يحيلنا إليه فافل هنا، يدفع بأن هجرة فرص العمل إلى الضواحي جعلت من الصعب ماديا على سكان الغيتو[*] الوصول إليها، لاسيما إذا لم تكن لديهم سيارة، ومن دون وظيفة، في المقام الأول، لن توجد وسيلة قانونية لدفع ثمن تلك السيارة. ومن المهم أيضا الطريقة التي تعني بها العزلة الاجتماعية للغيتو ألا يكون سكانه على اتصال يومي مع الأشخاص الذين لديهم وظائف. وبالتالي يتم استبعادهم من شبكات العلاقات الشخصية التي يتم من خلالها شغل العديد من الوظائف[101]. وعلاوة على ذلك، فإن التغيرات التكنولوجية قد جعلت الوظائف التي تكون القوة البدنية هي الشرط الوحيد لشغلها شحيحة على نحو متزايد، إلا أن التحصيل التعليمي للسود لم يواكب مطالب الاقتصاد.

وهناك أسباب عدة لهذا التأخر في التحصيل العلمي، وأحد تلك الأسباب هو أن تمويل المدارس يميل إلى أن يكون محليا، بحيث يكون تمويل المدارس الموجودة في المناطق الفقيرة ضعيفا. وأحد الأسباب

(*) الغيتو (بالإنجليزية: Ghetto): يشير إلى منطقة يعيش فيها، طوعا أو كرها، مجموعة من السكان ذوي خلفية عرقية معينة أو ثقافة معينة أو دين معين. وغالبا ما يتصف سكان هذا الحي بالفقر. أصل الكلمة يعود إلى الإشارة إلى حي اليهود في المدينة، مثل الغيتو في مركز مدينة روما [المترجم].

الأخرى هو أن الأمراض الاجتماعية المتعددة في الغيتو لا تُفضي إلى ثبات التطبيق. ومما لا شك فيه أن فقر الوالدين ذاته يعد أيضا عاملا مساهما، لأنه يجعل من غير المرجح أن يكون للطفل غرفة هادئة لأداء فروضه المنزلية أو يحصل على الكتب وجهاز الكمبيوتر الذي يمكن للوالدين من الطبقة الوسطى توفيرها لأطفالهم. ولكن المساعدة التي يمكن للوالدين من الطبقة الوسطى توفيرها لأطفالهما ليست مادية وحسب؛ ذلك لأن الآباء والأمهات ذوي التعليم الرديء لا يكونون في وضع جيد لكي يعطوا أطفالهم مشورة إستراتيجية جيدة حول المقررات الدراسية أو التحدث مع أطفالهم عن مشاكلهم الدراسية. بل أن انتقال المساوئ التعليمية من جيل إلى جيل يبدأ قبل التحاق الأطفال بالمدارس. ويشير الاتجاه التراكمي للبحث في الآونة الأخيرة (مثل تلك البحوث التي أشرت إليها في الفصل الثالث) إلى أن أهم المساهمات التي يساهم بها الوالدان من الطبقة الوسطى في استعداد أطفالهما للاستفادة من التعليم هو استخدام مفردات موسعة في الحديث معهم. ويتضح حجم التفاوت من النتيجة التي توصلت إليها إحدى الدراسات، وهي أن «الأسر التي عمرها 3 سنوات ويكون الأب والأم فيها من المهنيين تستخدم في تفاعلاتها اليومية مفردات أكثر كثافة من تلك التي تستخدمها الأمهات اللاتي يعتمدن على الرعاية الاجتماعية - فضلا عن أطفال أولئك الأمهات»(102).

هذا مثال آخر نجد فيه أن الاحتكام إلى «الثقافة» من شأنه أن يؤدي إلى تشخيص خاطئ للمشكلة؛ صحيح أننا يمكن أن نتساهل في وصف النقص التعليمي للأطفال السود ونعتبره ناشئا من «الحرمان الثقافي». ولكن هذا ليس له تقريبا أي علاقة بالاختلافات الثقافية التي تدفع جدول أعمال التعددية الثقافية، فليس هناك «أي تضارب في الرؤى بين ثقافات البيض والسود» هنا، وفق ما أوردت اقتباسي في القسم السابق من أنتوني أبيا. بل إن ما نتحدث عنه هو عجز تتم مقارنته على نحو مناسب بالإعاقة البدنية أو يتم تناوله على أنه يفتقر إلى نوع معين من

الموارد غير المادية. بل إن هذا النوع من الحرمان أو العجز هو بالضبط ما كان في ذهني عندما قلت في وقت سابق إن بعض الجماعات تُعاني نقص الموارد المادية ورأس المال البشري على حد سواء، ذلك لأن [رأس المال البشري] مثل غيره من أشكال رأس المال يتراكم على مر الأجيال؛ فهو شيء يعطيه الوالدان لأبنائهما عبر تربيتهم، ويستخدمه الأطفال بعد ذلك بنجاح في المدرسة، مما يتيح لهم المزيد من رؤوس الأموال البشرية التي تورث لأطفالهما»[103].

إن التفكير في الوضع على هذا النحو يدفعنا إلى السؤال عن الطرق الممكنة لتعزيز رأس المال البشري. وبذلك يكون اهتمامنا موجها نحو استراتيجيات مثل التعليم المكثف في ما قبل المدرسة والمرافق الجذابة المجهزة تجهيزا جيدا التي تديرها فرق عمل جيدة والتي يرتادها الأطفال بعد المدرسة[104]. ويمكننا، إذا تبنيا منهجا أكثر جذرية، أن نتابع الفكرة التي طرحها ناظر مدرسة داخل مدينة هارتفورد في ولاية كونكتيكت والتي تقول: «إنه ينبغي ببساطة إغلاق مدارس هارتفورد، وتوزيع الأطفال على الضواحي المحيطة بها»[105]. والأساس المنطقي لهذا هو أنه إذا كان الطفل داخل المدن يتفاعل مع الأطفال مثله فقط، فإنه ببساطة سوف يعيد إنتاج نفس الأنماط الانهزامية[106]. أما الأمر الأكثر جذرية فهو أنه يمكن توفير الموارد اللازمة للأسر لتمكينها من الانتقال إلى الضواحي، وكان المثال الأكثر بروزا لهذه الاستراتيجية في العمل «تجربة غوترو الشهيرة في شيكاغو، التي تم فيها تقديم الدعم للأسر لتنتقل من الأحياء التي تتسم بارتفاع معدلات الفقر إلى الضواحي؛ وقد وجدت الدراسات أن أبناء هذه الأسر حققوا نجاحا أكاديميا أكثر مما كانوا سيحققونه لو لم ينتقلوا إلى تلك الضواحي»[107]. وتكون هذه الإجراءات العلاجية ذات جدوى حيثما تكون هناك مجموعة معينة يميل أعضاؤها إلى نقل نقص رأس المال البشري من جيل إلى جيل. وفي هذا المعنى كتب والتر غاريسون رانسيمان يقول، واضعا بريطانيا في الاعتبار، إنه:

> إذا نُقلت عائلات من منطقة داخل المدينة إلى ضاحية موحدة اجتماعيا، فربما يكون الأطفال أقل عرضة للتسرب من المدرسة والفشل في العثور على عمل والمشاركة في الأنشطة التي تُعرف اجتماعيا بوصفها «أنشطة جانحة». وحتى لو ظلوا يعيشون في نفس أماكنهم ولكنهم التحقوا بمدرسة في منطقة مختلفة، فإن فرص الحراك الفردي بين الأجيال المتوافرة لهم يمكن أن تزداد(108).

وسوف يكون التشخيص «الثقافي» البديل لمحنة أولئك الذين يفتقرون إلى رأس المال البشري هو أن ما يحتاجون إليه هو تعزيز «ثقافتهم»، وهذا قد يشمل، في الحالة الأمريكية، أن تعترف المدارس بـ «الإنجليزية السوداء» أو «اللغة السوداء» كشكل صالح من أشكال اللغة الإنجليزية، وفي الحالة البريطانية، الاعتراف باللغة الإنجليزية التي يتحدث بها المتحدرون من منطقة البحر الكاريبي. ومما لا شك فيه أن كلا الضربين، كما يصر اللغويون، هما لهجتان بهما مجموعة متسقة من القواعد التركيبية. ولكن تظل الحقيقة هي أنه لا يوجد صاحب عمل في التيار الرئيسي للاقتصاد يقبل بتوظيف أي شخص غير متمكن من اللغة الإنجليزية القياسية في وظيفة تشترط الاتصال مع الجمهور، حيث إن التحدث والكتابة بشكل غير قياسي من أشكال اللغة الإنجليزية، شأنه شأن معرفة اللغة الإسبانية فقط، يشبه رحلة في اتجاه واحد إلى وظيفة طريقها مسدود. وهذا لا يعني أنه ينبغي على المدارس أن تتصور أن وظيفتها هي منع الأطفال من التحدث بذلك الشكل من اللغة الإنجليزية الذي يُستخدم في بيوتهم أو مجتمعاتهم، كما لا يعني أن تكون وظيفة المدارس هي منع الأطفال من التحدث بالإسبانية، بل ينبغي أن تكون مهمتها هي محاولة لعل تلاميذها يجيدون أيضا اللغة الإنجليزية القياسية بطلاقة.

وتبدو لي فكرة احتفاظ المرء بلهجتين من نفس اللغة واستخدامهما في مناسبات مختلفة أكثر قبولا لدى المتحدثين بلغات أخرى غير اللغة الإنجليزية. وربما يكون التفسير هو أنه في حالة اللغات

الأخرى – ولتكن الألمانية، على سبيل المثال تميل المتغيرات إلى أن تكون على أساس إقليمي، في حين أنه في إنجلترا (ولاسيما جنوب إنجلترا) فإن موقع المرء في البنية الطبقية، على حد وصف جورج أورويل في جملته التي لا تنسى، «يكون منقوشا في اللسان»[109]. وبالمثل، مادامت هناك لهجة وبناء نحويا مميزا للإنجليزية السوداء في الولايات المتحدة (وإن لم يكن، بطبيعة الحال، موحدا عند جميع السود)، فإن ذلك يكون خاصية مميِّزة للجماعة التي ينطبق عليها ذلك الوضع وليس خاصية للمنطقة. وإذا كنتُ محقا في هذا، فإن أثر ذلك هو أن يكون من المهم بصفة خاصة هنا ألا نقول إن الشكل غير القياسي «خطأ» أو أدنى في المرتبة. لكن ليس هناك مفر من الاستنتاج بأنه إذا كانت المدارس ترغب في ألا تغش تلاميذها، فإنه ينبغي عليها أن تحاول ضمان أنه بحلول وقت تخرجهم فيها سوف يكونون متمكنين من الشكل القياسي للغة.

ويمكننا أن نضيف إساءة استخدام «الثقافة» الذي كنت أناقشه للتو في الفصل السابق؛ فعلى أساس ذلك النهج، يمكن للحكومة الهندية أن تدافع عن نفسها ضد الانتقادات الموجهة إليها بسبب فشلها في الحصول على معدل أكثر من 50 في المائة في محو الأمية (معرفة القراءة والكتابة) بأن تقول إن القراءة ليست جزءا من ثقافة نسبة كبيرة من السكان، وأنه تقوم بواجبها الخاص بالتعددية الثقافية عن طريق ترتيب الأمور بحيث يكون في استطاعة هؤلاء السكان الحفاظ على ثقافتهم الأمية. وإذا كان هذا يبدو بعيد المنال، فليدعني القارئ أذكِّره بأننا رأينا تشاندران كوكاثاس، في الفصل السادس، وهو يدعي باسم «التسامح الثقافي» أنه ينبغي ترك الحرية للغجر في المحافظة على أمية أطفالهم. وحجة كوكاثاس التي مفادها أنه حتى التعليم الرسمي الأولي ليس ضروريا لتمكين الأطفال من اتباع الأسلوب التقليدي لحياة الغجر وهي حجة يمكن، بلا شك، أن تنطبق أيضا على متطلبات عيش حياة الكناس بالوراثة أو حياة جامع الروث بالوراثة في الهند.

الأمر المفقود بوضوح من كل هذا هو وجود أي حرص على مصالح الأطفال أنفسهم، ولقد قلت في الفصل إن الدولة عليها التزام تجاه كل من الأطفال والمواطنين بشكل عام بأن تضمن - إلى أقصى حد ممكن - أن يتخرج جميع الأطفال في المدرسة ولديهم القدرة على القيام بعمل جيد في تربية أطفالهم والعمل لكسب أقواتهم في الاقتصاد العام وحماية مصالحهم القانونية في المعاملات التجارية الخاصة. وقد أشرت أيضا إلى أنه ينبغي على المدارس أن تزود طلابها بالمهارات اللازمة للتعامل مع الموظفين العموميين والمشاركة في الحياة العامة لمجتمعهم. وقلت في النهاية إنه ينبغي أن ننظر إلى إمكان الوصول إلى التراث المشترك للإنسانية في صورة الفنون والعلوم باعتبارها حقا مكتسبا لجميع الأطفال، فينبغي ألا تتوافر لأولياء الأمور القدرة على منع وصول أبنائهم إلى ذلك التراث بأن يقولوا لهم إن التعصب أو الجهل هو جزء من ثقافتهم، بالضبط مثلما ينبغي ألا تتوافر لهم القدرة على تربيتهم في ظل قيود صارمة أو حجزهم في غرف مقفلة.

«من حيث بدأتُ أنتهي» (*)[110]. فأنا أود أن أصل بهذه المناقشة إلى نتيجة من خلال العودة إلى موضوع ذكرته أول الأمر في الفصل الأول. إن السعي إلى تحقيق جدول أعمال التعددية الثقافية يجعل تحقيق سياسات مساواتية ذات قاعدة عريضة أمرا صعبا، وذلك من ناحيتين؛ فهي على الأقل تُحول الجهود السياسية بعيدا عن الأهداف العامة، ولكن المشكلة الأخطر من ذلك هي أن التعددية الثقافية قد تدمر تماما شروط تشكيل ائتلاف يهدف إلى تحقيق تكافؤ الفرص والموارد في كل المجالات. ويحسب لآيريس ماريون يونغ أنها قد اعترفت بوجود مشكلة؛ فهي تعترف في مقال لها كتبته في وقت لاحق لكتابها «العدالة وسياسة الاختلاف»، بنجاح الحجة المؤيدة لإيجاد «برامج عامة شاملة لإعادة الهيكلة الاقتصادية وإعادة التوزيع»، مستشهدة مرة أخرى بكتاب وليام يوليوس ويلسون[111]. بيد أنها تتمسك بالرغم من ذلك بالاعتقاد بأن وجود «سياسة تميز بين الجماعات» مطلوب أيضا «لإدراك دعاوى العدالة التي تستند إلى الجماعات ... والتي تصدر

(*) «In my beginning is my end».

من أنــاس مظلومين للحصــول على احتياجات محددة واســتحقاقات تعويضية»[112]. وتضيف أنه «ليس من الواضح كيف يمكن أن يحدث كلا النوعين من السياســة»[113]. ولا بد أن أقول إنني بعد قراءة المقال لم أر ذلك الأمر أكثر وضوحا مما كان عليه في أي وقت ســابق، ومن السهل أن نفهم انعدام القدرة على الإقناع هنا إذا كنا نسلم بأن اتباع سياسات تميــز بين الجماعات هو في الواقع أمــر مناقض لاتباع «برنامج المنافع المادية العامة الذي يتمتع بــه جميع المواطنين بإمكان الوصول إلى تلك المنافع» والذي تنادي به يونغ[114].

ولنتناول أولا الشكل الأقل حدة من بين أشكال التوتر بينهما. لو افترضنا أنه قد تم تجنيب وعاء مالي معين لدعم الأنشــطة الثقافية للأقليات، فإن هذا يمهد الطريق لنشــوء صراع بين أصحاب المشــاريع الثقافية العرقية للحصول على حصة من الأمــوال، بحيث تتبدد الجهود التي من المفروض تكريسها للقضايا الأوسع نطاقا. وحتى عندما لا يتسم السعي إلى تحقيق أهــداف خاصة على أســاس الجماعة بهذه الميزة الصفريــة، فإن النتائج ستكون مماثلة. وقد لا تدخل الأقليات الثقافية في منافسة للحصول على المــدارس التي تُمولهــا الحكومة لجماعاتها أو ربما (علــى غرار ما يورده باريخ) لضمان وضع أوعية أخرى للتمويل العام تحت سيطرتها. ولكن هذا النوع من تركيز التخصيص ســوف يظــل يميل إلى جعل الأقليات الثقافية شــركاء ضعفاء في المســاعي الرامية إلى إعادة توزيع الدخل من الأغنياء إلى الفقراء في جميع أنحاء الموقع أو إلى تحســين نوعية المدارس وغيرها من الخدمات العامة بشكل عام.

ينشــأ أكثر أشكال الصراع بين السياســات القائمة على الجماعات والسياســات التي تتسم بالعمومية عندنا تتسبب السياسات القائمة على الجماعات في انقســام الائتلاف المحتمل إيجاده لتحقيق إصلاح وسطي على نطاق واســع. ولقد أوضحت في الفصل الثالث أن نظام القبول في الجامعة الذي يتسم بالأفضلية لمصلحة الأقليات لا يتمثل في انتزاع أماكن أبنــاء البيض الأثرياء الذين يتعلمون في مدارس خاصة أو مدارس عامة عالية الجودة، بل إن من يخسرون أماكنهم هم أولئك الذين كانت درجاتهم

في امتحانات القبول والسجلات المدرسية ستجعلهم بالكاد يتعدون حاجز القبول في حال عدم وجود نظام تفضيلي، وهؤلاء على الأرجح يكونون هم أبناء الآباء والأمهات الذين ينتمون إلى فئات محرومة نسبيا من غير الأقليات. ولقد ذكرت أيضا أن اقتراح أورلاندو باترسون بوجود نظام تفضيلي دائم لمصلحة أبناء أقلية تتألف من أفقر الآباء والأمهات من شأنه أن يخلق، في حالة تبنِّيه، صراعا بين أولئك الذين يستوفي أبناؤهم معايير الدخول تحت مظلة البرنامج وأولئك الذين يعيشون في ظروف مادية مماثلة جدا ولم يستوفوا تلك المعايير. وسوف ينتج عن تبني أفضليات خاصة من أي من النوعين حالة من التأليب والعداء بين الفئات المحتمل تأييدها للسياسات العمومية الرامية إلى خدمة جميع من هم دون الدخل المتوسط[115]. ويمكن تعميم النقطة الخاصة بإيجاد أفضليات على أساس الجماعات؛ فكل ما يمكن لتلك الأفضليات أن تفعله، في أحسن الأحوال، هو إنجاز إعادة توزيع بسيطة لخصائص الأفراد الذين يشغلون مواقع مختلفة في بنية ثابتة تحتوي على تفاوت صارخ في الدخول والفرص. وعلى حد تعبير تود جيتلين الموفق جدا، فإن «سياسة الهوية... تناضل من أجل تغيير لون عدم المساواة»[116]، فهي ليست فقط تعجز عن فعل أي شيء لتغيير بنية عدم تكافؤ الفرص والنتائج، بل إنها في الواقع تُرسخ تلك البنية بأن تورط أولئك الموجودين في الروافد الدنيا للتوزيع في حرب ضروس.

مما لا شك فيه، أن أحد المصادر المهمة لدعم قضية التعددية الثقافية كان هو اليأس من احتمالات تبنِّي سياسات مساواتية عريضة القاعدة، بيد أنه من قبيل المغالطة أن نفترض أن «سياسة الاختلاف» تمثل بديلا من أي نوع. وإذا تخيلنا للحظة أن أعنف أحلام مؤيدي «سياسة الاختلاف» قد تحققت - إلى حد أن أصبحت مطالبهم القصوى متوافقة بعضها مع بعض؛ فهل سيتسبب هذا في تغيير حياة أفراد الأقليات الثقافية؟ أعتقد أن الجواب هو أنه سيتسبب في حدوث تغيير عميق في حياة الكثيرين، ولكن ليس بطرق يعتبرونها جميعا طرقا تحريرية. إن فحوى «سياسة الاختلاف» كلها، كما رأينا في السياق تلو

الآخر، هو أنها تسعى إلى أن تسحب من أفراد الأقليات الحماية التي توفرها لهم في العادة الدول الليبرالية؛ ذلك أنه حيثما تأهلت إحدى الجماعات كأقلية قومية داخل إحدى الدول الليبرالية، يقترح أنصار التعددية الثقافية عادة أنه ينبغي أن تكون تلك الجماعة حرة في تقرير قوانينها الخاصة، وربما يكون ذلك ضمن منظومة لصنع القرار تضمن للمسنين الذكور احتكار السلطة؛ فليس من الواجب، وفق ما يرون، أن تتوافق هذه القوانين مع قواعد «الدستورية الليبرالية»، وينبغي أن تكون لها القدرة على التمييز - في ظل حصانة من العقاب - ضد المرأة أو معتنقي الديانات الأخرى غير ديانة الأغلبية. وكما رأينا في الفصل الرابع، يقول ويل كيمليكا: إن أسباب عدم غزو المملكة العربية السعودية لمحاولة تحسين سجلها في مجال حقوق الإنسان هي أسباب تصلح أيضا في توضيح لماذا لا ينبغي على سكان إقليم كويبك أو جماعات الأمريكيين الأصليين الالتزام بالمبادئ الليبرالية الأساسية المتعلقة بمسائل من قبيل حرية الدين أو عدم التمييز.

وحتى عندما لا تُسلَّم سلطة صنع القرار الجماعي على الجملة إلى جماعات ربما تكون غير ليبرالية، فإن جوهر التعددية الثقافية لايزال هو الإصرار على ضرورة التراجع عن صور الحماية الليبرالية للأفراد حيثما تداخلت تلك الحماية مع قدرة إحدى الأقليات على العيش وفقا لثقافتها. ويسلِّم كوكاثاس، كما رأينا، بأن أكثر من ستقع عليهم المعاناة هم النساء والأطفال والمنشقون عن تلك الأقليات، وذلك نتيجة لإطلاق العنان للمعايير الثقافية السلطوية والأبوية التقليدية. وسوف يكون الأطفال عُرضة للتشويه ونقص الرعاية الطبية أو التعليم ويمكن تزويجهم من دون موافقتهم. وسوف تندرج المعايير التقليدية للجماعات الدينية والثقافية في القوانين التي تنظم الزواج والطلاق، وسوف تخضع النساء اللاتي يخرجن عن تلك المعايير لعقوبات تفرضها السلطات الطائفية (وهي التي تكون في العادة سلطات ذكورية). وتتسم أقليات عديدة أيضا بالعداء المتأصل للمثلية الجنسية، «ففي شهر يونيو 1999 اضطر آسيويون إلى إلغاء حفل للذكور المثليين كانوا قد خططوا لإقامته بالقرب من ليستر

سيتي في بريطانيا وذلك بناء على إصرار قادة المجتمع المحلي .... أما الأندية القليلة التي تقدم الطعام للسود والآسيويين المثليين جنسيا فهي أماكن سرية»[117]. وهكذا يمضي استيعاب «التنوع العميق» بين الجماعات جنبا إلى جنب مع قمع التنوع داخل الجماعات. والويل لأي شخص يشاء سوء حظه أن يكون عضوا في أقلية ثقافية يخالف سلوكه قواعدها السلوكية المتعصبة!

ربما يبدو تدمير «خرافة الجدارة»، على النحو الذي دعت إليه آيريس يونغ، للوهلة الأولى مفيدا بشكل لا لبس فيه بالنسبة إلى الأقليات الثقافية أو على الأقل بالنسبة إلى تلك الأقليات التي يكون أفرادها ذوي تعليم رديء أو يفتقرون إلى معرفة اللغة المتبعة في الأعمال التجارية والحياة العامة على نحو غير متناسب. ولكن هذا يصبح موضع شك أكبر عندما نضع في الاعتبار أنه حتى بين قطاع السكان الذين هم في سن العمل (أي عندما نترك من هم في عداد «المظلومين» لكونهم إما صغارا أو كبارا)، تقريبا الخمس فقط هم من لا يُعدُّون أفرادا في الجماعات المظلومة، وفق تعريف يونغ. وهي تقترح أنه في تسييس عملية التوظيف في الوظائف المرغوبة، ينبغي ألا يُسمح للجماعات غير المظلومة بمجاملة بعضها البعض. ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بجميع الأفراد يجب أن تكون تلك الوظائف متاحة أمام الجميع ومن دون أي قواعد أساسية. أما الجماعات الأقل حظا بين نسبة الثمانين في المائة التي يمثلها المظلومون فيمكن بسهولة أن تنسد أمامهم جميع السبل في ظل هذا النظام، وربما ينتهي بهم المطاف في وضع أسوأ مما كانوا سينتهون إليه في ظل نظام يمنح الوظائف لمن هم مؤهلون للقيام بها. أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن حصول المرء على وظيفة ليست لديه مؤهلاتها بناء على تصويت بين الموظفين الآخرين قد يكون من دواعي سروره، فإنه لا بد من موازنة ذلك مع العيب المتمثل في أن نجد المستشفيات والمدارس (والجامعات)، والبنوك والمحلات التجارية، والشركات والخدمات العامة جميعها تدار على أيدي أُناس حصلوا على أماكنهم فيها من دون حاجة إلى أي مؤهلات. وفي ظل هذه الظروف،

ربما تكون حجة إعطاء الوظائف لأولئك المؤهلين للقيام بها حجة مقنعة تماما حتى بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا هم أنفسهم غير مؤهلين للقيام بالوظائف التي كانوا يقومون بها.

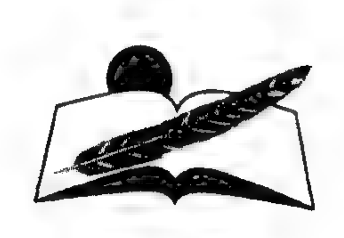
وبمنطق مشابه إلى حد ما، يكون من البديهي حتما لأفراد أي أقلية ثقافية معينة أن يرغبوا في أن يكون في إمكانهم الانغماس في سلوك معادٍ للمجتمع إذا كان ذلك السلوك «جزءا من ثقافتهم». ولكن قد يخف الحماس لمثل هذا النظام نتيجة للمعاناة من استخدام أفراد من الأقليات الثقافية الأخرى لنفس الامتياز. وفي حين تُعجب، على سبيل المثال، بقدرتك على ذبح الماعز في الحديقة الخلفية لمنزلك لأغراض شعائرية تحددها ثقافتك، فقد تتوقف عن ذلك إذا ما قام جارك على نفس الجانب من الشارع بجمع أبناء العديد من أقاربه ليسمح لهم بإثارة الضوضاء والتصرف بهمجية (كما في حالة غرب أستراليا التي ناقشناها في الفصل السابع) وإذا ما وجدت جارك على الجانب الآخر من الشارع يتبع الممارسة «التقليدية» الخاصة بتفكيك السيارات القديمة وحرق إطارات ومفروشات السيارات.

مرة أخرى، قد يبدو للوهلة الأولى لفرد في إحدى الأقليات الثقافية أنه من المفيد لتلك الأقلية الثقافية (مهما كان ذلك بغيضا وفق المعيار الليبرالي) اعتبار الاستخفاف بمعتقدات أو أسلوب حياة أي شخص آخر أمرا غير مشروع. بيد أن معظم أفراد الأقليات الثقافية يميلون بشدة إلى رفض معتقدات وأساليب حياة العديد من الجماعات الأخرى في مجتمعهم، وما لم يحفظوا ألسنتهم في القطارات والحافلات وفي المطاعم والمحلات التجارية والشوارع والحدائق العامة، فإنهم سيكونون عُرضة للمثول أمام مفوضي التقويم السياسي(*). وبعد تفكير عميق في هذا الأمر، ربما يبدو الإلغاء التام لشرطة الفكر القويم سياسيا هو الخيار الأفضل.

يمكنني أن أسترسل أكثر من هذا، ولكن يحدوني الأمل في أن يكون ما قلته كافيا لأن يوضح أن التنفيذ الكامل لبرنامج التعددية الثقافية سوف يكون في أفضل الأحوال نعمة ونقمة في آنٍ واحد حتى بالنسبة

(*) مفوضي التقويم السياسي (Commissioners of Political Correctness): لجنة من المسؤولين عن مراقبة وتقويم السلوكيات اللفظية والفعلية لدى الأفراد [المترجم].

إلى المستفيدين الذين يســتهدفهم البرنامج. ومما لا شك فيه أن أنصار التعددية الثقافية سوف يشتكون من أني كنتُ غير منصف بالنسبة إليهم، ذلك لأن أحدا لا يستحســن كل عنصر منفرد فــي ذلك البرنامج. ولكن لا يعنينــا هنا ما إذا كان هذا الأمــر صحيحا أم لا، فقد كان هدفي بكل بســاطة هو أن أوضــح أن التعددية الثقافية، بأي جرعــة وبأي قوة يتم تعاطيها بها، تطرح من المشــكلات بقدر ما تحل. وبالعودة إلى موضوعي للمــرة الأخيرة، فإن التعددية الثقافيــة لا يمكنها بطبيعة الحال معالجة التفاوتات الضخمة في الفرص والموارد التي تشوه مجتمعات مثل المجتمع البريطاني ومجتمع الولايات المتحدة - وتهيمن عليها بصورة متزايدة.



الهوامش

الفصل الخامس

(1) Nancy L. Rosenblum, Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 87.

- لقد نشأت المسألة التي حركت أنصار التعددية الإنجليز من انفصال أفراد حركة «وي فري» عن كنيسة اسكتلندا الحرة عندما شكلت اتحادا مع الكنيسة المشيخية المتحدة. انظر:

- Denise G. Reaume, 'Common - Law Constructions of Group Autonomy: A Case Study', pp. 257 - 89 in Ian Shapiro and Will Kymlicka, eds, NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights (New York: New York University Press, 1997).

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 217.

(6) Ibid.

(7) Oonagh Reitman, personal communication.

(8) Oonagh Reitman, 'Cultural Accommodation in Family Law: Jewish Divorce in England', paper delivered at ECPR Joint Sessions of Workshops, University of Warwick, March 1998.

(9) Sophie Goodchild and Gloria Tessler, 'Jewish Women Fight Veto on Divorce', Independent on Sunday, 10 October 1999, p. 13.

(10) The author is Judith Rotem, Distant Sisters: The Women I Left Behind (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997), pp. 95 - 6; quotation in text from Rietman, 'Cultural Accommodation', p. 8.

(11) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 8.

(12) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 201 - 2.

(13) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 15.

(14) كان خوريو كنيسة إنجلترا يعملون دائما كموثقين أيضا، ولذلك فإن الزيجات التي كانت تتم وفق طقوس كنيسة إنجلترا لا تتطلب أي طقوس إضافية لتكون سليمة من الناحية القانونية. وعلى الرغم من ذلك، فإن كنيسة إنجلترا

لا تسمح للأشخاص المطلقين بالزواج مرة أخرى في الكنيسة، باستثناء أولئك الذين يعيشــون في أبريشــية يتم فيها اتباع مبادئ توجيهية أبرشية تجريبية، وفي هذه الحالة يتم الزواج في الكنيســة وفقا لتقدير «القس... بالتشاور مع المطران». انظر:

- House of Bishops, Marriage (London: Church House Publishing, 1999), p. 24.

وهنــاك مجموعة من الآراء تؤيد المزيد مــن التحرير، ولكن لا أحد يحتج بأنــه بالنظر إلى أن الزيجات التي كانت تتم وفق طقوس كنيســة إنجلترا تكــون لها قــوة قانونية فإن من واجب الكنيســة أن توفق ممارســتها مع القانون وأن تعامل المطلقين بالطريق القانوني على قدم المساواة مع أولئك الذين لم يتزوجوا من قبل. وأنا ممتن للقس مايكل داي لمساعدته لي بشأن هذه النقطة.

(15) Rosenblum, Membership and Morals, p. 84.

(16) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 12, n. 84.

(17) «هذا العام، أعلن الحاخام الأكبر جوناثان ســاكس أنه بصدد اتخاذ خطوات لمعرفة مــا إذا كان يمكن التوصل إلى طريقة لمســاعدة المفيدات (agunot) [وهــي الكلمة التي تعني حرفيا «المقيدات بالسلاســل» - أي النســاء اللاتي يرفض أزواجهــن منحهن الطلاق]، ولكن يبدو أن هذا الجهد قد ذهب أدراج الرياح». انظر:

- James Meek, 'Rabbi Plans to Shame Husbands', Guardian, 30 October 1999, p. 9.

(18) Rosenblum, Membership and Morals, p. 85.

(19) Kent Greenawalt, 'Freedom of Association and Religious Association', pp. 109 - 44 in Amy Gutmann, ed., Freedom of Association (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 129.

(20) Ibid., internal quotation from Guinn v. Church of Christ, 775 P. 2d 766 (1989), p.768.

(21) Ibid., pp. 129 - 30.

(22) Guinn, p. 768, cited in Greenawalt, 'Freedom of Association', pp. 129 - 30.

(23) وهكــذا، على ســبيل المثال، «فإن حملــة المقيدات، التي تعمــل على تغيير القواعد» تســتهدف الحاخام الأكبر وليس البرلمان، إذ إنه وفقا لجودتشــايلد وتســلر، فقد قام عدد من أعضائها مؤخرا بتقييد أنفســهم بالسلاســل في السور خارج مكتبه في فينشلي.

(24) «بين العامين 1948 و1986، استخدمت المحاكم القوة للحصول الجبري على وثيقة الطلاق في أربع عشرة مرة في الحالات التي تنطوي على وجود زوج معاند». انظر:

- Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 6.

(25) Ayelet Schachar, 'Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation', Journal of Political Philosophy 6 (1998),285 - 305, p. 291.

(26) Ibid, p. 291, n. 21, quoting Martin Edelman, Courts, Politics, and Culture in Israel (Charlottesville, Va.: University Press of Virginia, 1994), p. 121.

(27) Ibid, p. 291.

(28) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 5, n. 26.

(29) Ibid.

(30) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 5.

(31) Meek, 'Rabbi Plans to Shame Husbands',

(32) Schachar, 'Group Identity', p. 302, n. 62.

(33) Reitman, 'Cultural Accommodation', p. 8.

(34) Ibid., p. 10.

(35) Ibid., p. 9.

(36) Ibid., pp. 9 - 10, internal quotation from Section 56 Family Law Act.

(37) Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 161.

يصاغ بعض هذه المناقشة من حيث الآثار المترتبة على نموذج «الليبرالية السياسية» عند راولز، ولكن من الواضح أن كيمليكا يرى أن الآثار التي يستنتجها من ذلك النموذج هي نتائج لازمة عن الليبرالية وفق فهمه لها.

(38) Ibid.

(39) Ibid.

(40) Jacob T. Levy, ‹Classifying Cultural Rights›, pp. 24 - 66 in Shapiro and Kymlicka, eds, Ethnicity and Group Rights, p. 64, n. 67.

(41) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 161.

(42) Ibid.

(43) Ibid.

(44) Levy, 'Classifying Cultural Rights', p. 42.

(45) Ibid., p. 64, n. 67, italics in original.

(46) «واكتب إلى ملاك كنيسة اللاودكيين: ... أنا عارف أعمالك، أنك لست باردا ولا حارا. ليتك كنت باردا أو حارا؛ إذن فلأنك فاتر، ولست بالبارد ولا بالحار، فسوف أتقيؤك من فمي». سفر الرؤيا 3 : 14 - 16. (Revelation 3: 14 - 16

(47) Amy Gutmann, Democratic Education (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2nd edn 1999 [1987]), p. 121.

وقد أعلن رئيس جامعة بوب جونز، بوب جونز 3، في برنامج حواري في مساء يوم 3 مارس 2000 أن الجامعة قد أنهت بعد ظهر ذلك اليوم سياسة الحظر المفروض على التعارف أو المواعدة بين أفراد من أجناس مختلفة. انظر:

- Gustav Niebuhr, 'Bob Jones U. Drops its Ban on Interracial Student Dates', New York Times. 4 March 2000, p. All.

(48) Amy Gutmann, 'Freedom of Association: An Introductory Essay', pp. 3 - 32 in Gutmann, ed., Freedom of Association, p. 6.

(49) Ibid., pp. 7 - 8.

(50) William A. Galston, 'Two Concepts of Liberalism', Ethics 105 (1995), 516 - 34. p. 532.

(51) Rosenblum, Membership and Morals, p. 44.

(52) Ibid., p. 89.

(53) Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 119.

(54) Rosenblum, Membership and Morals, p. 89.

(55) Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 120.

(56) Quoted in Rosenblum, Membership and Morals, p. 90.

(57) Quoted at ibid.

(58) Ibid., p. 92.

(59) Ibid., punctuation in original.

(60) Ian Shapiro, Democracy's Place (Ithaca: Cornell University Press, 1996), p. 244.

(61) Cass R. Sunstein, 'Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions?', pp. 85 - 94 in Susan Moller Okin with Respondents, Is Multiculturalism Bad for Women?, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press. 1999), p. 93.

(62) Ibid., n. 2.

(63) Employment Division, Department of Human Resources v. Smith, 494 US 872 (1990).

(64) Sunstein, 'Should Sex Equality Law Apply?', n. 13.

(65) Smith, p. 874.

(66) Ibid., p. 875.

(67) Ibid., p. 876 (citation omitted).

(68) Ibid., p. 890.

(69) See ibid., p. 891.

(70) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 370, nn. 277 - 9.

(71) Smith, p. 890 (citations omitted).

(72) Stephen Macedo, 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls', Ethics 105 (1995), 468 - 96, p. 489.

(73) Ibid., p. 490.

(74) Ibid., p. 489.

(75) Smith, pp. 888 - 9 (citations omitted).

(76) Ibid., p. 889, n. 5.

(77) Ibid., p. 890.

(78) Sunstein, 'Should Sex Equality Law Apply?', n. 13.

(79) Ibid., p. 91.

(80) «حظر [التمييز في التوظيف] غير قابل للتطبيق بشكل عام «على المؤسسات الدينية أو الجمعيات أو المؤسسة التعليمية أو المجمعات فيما يتعلق بتوظيف الأفراد الذين يعتنقون دينا معينا لأداء أعمال تتصل بتنفيذ تلك المؤسسة الدينية أو الجمعية أو المؤسسة التعليمية أو المجمع لأنشطتها». المرجع نفسه، الهامش رقم (3).

(81) Ibid.

(82) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 264.

(83) Ibid., internal quotation from ISKCONv. UK(1994) 76 - A, Dec & Rep 90, p. 107.

(84) راجع وصف مجلة (الإنسبكتور) لتأثير التمية المفترضة، في المرجع نفسه ص. 256.

(85) Quoted in Rosenblum, Membership and Morals, p. 89.

(86) See, for example, Mary Fainsod Katzenstein, Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest inside the Church and the Military (Princeton, NJ: Princeton University Press. 1998), chs. 5 and 6.

(87) «كان الكرادلة، الذين انتخبوا كارول فويتيلا منذ 20 عاما، يريدون بابا قويا، وقد جاءوا بالفعل ببابا قوي، ولكن لم يكن في وسعهم التنبؤ بالبقية، إذ لم يكونوا يعتقدون أن الخدمة المدنية البابوية ستتعامل معهم، استنادا إلى سلطة البابوية المركزية، بعض الأحيان، على حد تعبير أحد الكرادلة الأمريكيين، «مثل صبية المذبح»».
- John Wilkins, 'The Vatican's Inflexible Champion of the Faith', Manchester Guardian Weekly, 18 October 1998, p. 12.
(الكاتب هو رئيس تحرير مجلة «ذا تابلت» وهي مجلة رئيسية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية) والعديد من النساء التي درسهن كاتزنشتاين هن أكثر أصولية في أهدافهن، إذ يرغبن في التخلص من الهرمية تماما. انظر:
- Faithful and Fearless, esp. pp. 107 - 8.
(88) Robert L. Kidder, 'The Role of Outsiders', pp. 213 - 33 in Donald B. Kraybill, ed., The Amish and the State (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), p. 223.
(89) Donald B. Kraybill, 'Negotiating with Caesar', pp. 3 - 20 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 5.
(90) Ibid.
(91) Paton Yoder, 'The Amish View of the State', pp. 23 - - 40 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 24.
(92) Ibid., p. 25.
(93) Ibid., p. 26.
(94) Kraybill, 'Negotiating with Caesar', p. 6.
(95) Macedo, 'Liberal Civic Education', p. 472.
(96) Ibid., p. 489.
(97) Albert N. Keirn, 'Military Service and Conscription', pp. 43 - 64 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 49.
(98) Yoder, 'The Amish View of the State', pp. 30 - 1 (citations omitted).
(99) See ibid., pp. 32~6.
(100) Ibid., p. 36.
(101) Ibid., p. 37.
(102) Ibid., pp. 37 - 8.
(103) Kidder, 'The Role of Outsiders', p. 215.
(104) Yoder, 'The Amish View of the State', p. 38.
(105) Ibid.

(106) Peter J. Ferrera, 'Social Security and Taxes', pp. 125 - - 43 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 142.

(107) Kidder, 'The Role of Outsiders', p. 220.

(108) Ibid.

(109) See the chapter by its founder, William C. Lindholm, 'The National Committee for Amish Religious Freedom', pp. 109 - 23 in Kraybill, ed., The Amish and the State.

(110) الاستثناء الوحيد من تلك الدعوة غير النقدية هو الفصل الذي ألفه كيدر عن «دور الغرباء». ('The Role of Outsiders')

(111) Kraybill, ‹Negotiating with Caesar›, p. 4.

(112) Kidder, ‹The Role of Outsiders›, p. 216.

(113) Elizabeth Place, ‹Land Use›, pp. 191 - 210 in Kraybill, ed., The Ami.vh and the State, esp. p. 194.

(114) Kidder, 'The Role of Outsiders', pp. 216 - 17.

(115) Wisconsin v. Yoder, 406 US 205 (1972), p. 216.

(116) William B. Ball, 'First Amendment Issues', pp. 251 - 62 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 255.

(117) Ibid.

(118) US v. Lee, 455 US 252 (1982).

(119) Sunstein, 'Should Sexual Equality Law Apply?', p. 92.

(120) Quoted in Rosenblum, Membership and Morals, p. 90.

(121) Smith, p. 10, n. 4.

(122) Sunstein, 'Should Sexual Equality Law Apply?', p. 92.

(123) Elizabeth Place, 'Significant Legal Cases', pp. 263 - 73 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 268, summarizing Sherbert v. Verner, 374 US 398 (1963),

وفي هذه القضية «وجدت المحكمة أن حرمان المرأة التي تنتمي إلى الطائفة السبتية، والتي تم فصلها من عملها لرفضها العمل في يوم السبت، من مزايا وتعويضات البطالة قد أثقل عليها حرية ممارسة دينها بإجبارها على أحد خيارين هما إما التخلي عن المزايا أو التخلي عن معتقدات دينها لقبول التوظيف». (المرجع نفسه).

(124) Smith, p. 10, n. 4.

(125) Lee J. Zook, 'Slow - Moving Vehicles', pp. 145 - 60 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 149.

(126) Ibid., pp. 147 - 8.

(127) Ibid., p. 149. See also p. 156 for the author's testimony on these lines in the Hershberger case.

(128) Ibid., p. 155.

(129) Ibid., p. 157.

(130) State v. Hershberger (Hershberger I), 444 NW 2d 282 (Minn. 1989).

(131) Zook, 'Slow - Moving Vehicles', p. 158.

(132) Hershberger I, p. 286, citing Thomas v. Review Board of the Indiana Employment Security Division, 450 US 707 (1981), p. 714.

(133) Ibid., citing Thomas, p. 715.

(134) Bowen v. Roy, 476 US 693 (1986), p. 708, quoted in Smith, p. 884, interpolation in square brackets in text of Smith.

(135) Smith, p. 884.

(136) State v. Hershberger (Hershberger II), 462 NW 2d 393 (Minn. 1990).

(137) See, for example, Smith, p. 879.

(138) Zook, 'Slow - Moving Vehicles', pp. 156 - 7.

(139) Hershberger I, p. 288.

(140) Ibid., p. 289.

(141) Levy, 'Classifying Cultural Rights', p. 51.

(142) Ibid., citing Allen Buchanan, Secession: The Legitimacy of Political Divorce (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991), p. 59.

(143) Ibid., p. 60, n. 40.

(144) Ibid.

(145) Ibid., p. 51.

(146) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 40.

(147) Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 183.

(148) Chandran Kukathas, 'Are There any Cultural Rights?' , pp. 228 - 56 in Will Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures (Oxford: Clarendon Press 1995), p. 242.

(149) Levy, 'Classifying Cultural Rights', p. 51; see also p. 42.

(150) Kraybill, 'Negotiating with Caesar', p. 5.

(151) Ibid., p. 6.

(152) Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 127.

(153) Kidder, 'The Role of Outsiders', p. 215.

(154) Bear v. Reformed Mennonite Church, 462 Pa. 330,341 A 2d 105 (1975), p. 106, quoted.in Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 128.

(155) Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 128.

(156) Ibid., p. 129.

(157) Place, 'Land Use', pp. 205 - 6.

(158) Kidder, 'The Role of Outsiders', pp. 231 - 2.

(159) Place, 'Land Use', pp. 199 - 201.

(160) Ibid., p. 208.

(161) «يعتبر التقسيم الإضافي للعديد من المزارع على الجيل القادم غير مجد اقتصاديا، ولا يستطيع العديد من شباب المزارعين شراء أراض جديدة بسبب ارتفاع أسعار الأراضي». المرجع نفسه، ص 199.

(162) Ferrera, ‹Social Security and Taxes›, p. 129.

(163) Ibid., p. 136.

(164) Ibid.

(165) Ibid.

(166) «إن القرارات بشأن [الضغط والتفاوض ودخول القضايا المعروضة على المحاكم] لا ينشأ عن اجتماعات توافقية بين تجمعات الأميش. بل إن الاستراتيجية بعيدة المدى والقرارات اليومية تسترشد بقادة ذوي قدرات متخصصة واتصالات سياسية، وغالبا ما تؤثر نتائج عملهم في جميع التجمعات الأميش في جميع أنحاء أمريكا الشمالية». انظر:

- Kidder, 'The Role of Outsiders', p.220.

(167) Ferrera, 'Social Security and Taxes', p. 137.

(168) Ibid., p. 136.

الفصل السادس

(1) Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality (New York: Basic Books, 1983).

(2) Veit Bader, 'Egalitarian Multiculturalism: Institutional Separation and Cultural Pluralism', pp. 185 - 220 in Rainer Baubock and John Rundell, eds, Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 189.

(3) Ibid.

(4) Robert Hughes, Culture of Complaint: The Fraying of America (New York:

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) John Stuart Mill, On Liberty, in Stefan Collini, ed., On Liberty and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 105.

- ولابد أن هذا، وبالمصادفة، هو إحدى المرات القليلة التي ظهرت فيها علامة التعجب في مجمل الكتابات التي كتبها ميل بغرض النشر.

(8) Sanford Levinson, 'Is Liberal Nationalism an Oxymoron? An Essay for Judith Shklar', Ethics 105 (1995), 626 - 45, p. 642.

(9) اقتبست سوزان مولر أوكين هذه العبارة الشهيرة في السياق الحالي، في كتابها:

- Moller Okin in her Justice, Gender and the Family (New York: Basic Books, 1989), p. 21.

(10) Ibid., p. 9.

(11) Charles Fried, Right and Wrong (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 152

(12) Ibid., p. 154.

(13) Mill, On Liberty, p. 104.

(14) Amy Gutmann, Democratic Education (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2nd edn, 1999 [1987]), p. 299; internal quotation from Stephen G. Gilles, 'On Educating Children: A Parentalist Manifesto', University of Chicago Law Review 63 (1996), 937 - 1034, p. 1018. See also Stephen G. Gilles, 'Why Parents Should Choose', pp. 395 - 407 in Paul E. Peterson and Bryan C. Hassel, eds, Learning from School Choice (Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998).

(15) Ibid.

(16) Wisconsin v. Yoder, 406 US 205 (1972), p. 219.

(17) Richard Arneson and Ian Shapiro, 'Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin v. Yoder', pp. 356 - 411 in Ian Shapiro and Russell Hardin, eds, NOMOS 38:

Political Order (New York: New York University Press, 1996), p. 380, emphasis in original.

(18) See ibid., pp. 380 - 1.

(19) Mill, On Liberty, pp. 104 - 5.

(20) Arneson and Shapiro, 'Democratic Autonomy', p. 366.

(21) Ibid., p. 381.

(22) Paul Myers, 'Alternative Cure "Zealot" Jailed for Daughter's Death', Guardian, 6 November 1996, p. 1.

(23) Ibid.

(24) Arneson and Shapiro, 'Democratic Autonomy', p. 382.

(25) Gutmann, Democratic Education, pp. 299 - 300.

(26) See for a discussion of funding limits Harry Brighouse, 'Egalitarian Liberals and School Choice', Politics and Society 24 (1996), 457 - 86.

(27) Levinson, 'Is Liberal Nationalism an Oxymoron?' p. 634.

(28) Amy Gutmann, 'Civic Education and Social Diversity', Ethics 105 (1995), 557 - 79, p. 570.

(29) For a description, see Thomas J. Meyers, 'Education and Schooling', pp. 87 - 106 in Donald B. Kraybill, ed., The Amish and the State (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), p. 91.

(30) Employment Division, Department of Human Resources of Oregon, et al., v. Alfred L. Smith et al., 494 US 872 (1990), p. 881.

(31) Kent Greenawalt, 'Freedom of Association and Religious Association', pp. 109 - 44 in Amy Gutmann, ed., Freedom of Association (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 126.

(32) Yoder, pp. 230 - 1.

(33) Ibid" p. 232.

(34) Greenawalt, 'Freedom of Association', p. 125.

(35) Gertrude Enders Huntington, 'Health Care', pp. 163 - 89 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 178.

(36) Donald B. Kraybill, 'Negotiating with Caesar', pp. 3 - 20 in Kraybill, ed., The Amish and the State, p. 10.

(37) Genesis 27: 22.

(38) Mill, On Liberty, p. 105.

(39) Shelley Burtt, 'In Defense of Yoder: Parental Authority and the Public Schools', pp. 412 - 37 in Hardin and Shapiro, eds, Public Order, pp. 419 - 20 (Word order rearranged: in the original, the phrase inserted in brackets occurred at the end of the sentence.)

(40) Kenneth 1. Meier and Joseph Stewart, Jr., The Politics of Hispanic Education: Un Paso Pa'lante y Dos Pa'tras (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), p. 78.

(41) Jennifer L. Hochschild and Nathan Scovronick, 'One, Some and Many: The Problems of Democracy in Education Policy', paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Boston, September 1998, p. 16.

(42) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 78.

(43) Peter D. Salins, Assimilation, American Style (New York: Basic Books, 1997), p.74.

(44) Ibid.

(45) Ibid., p. 75.

(46) Ibid.

(47) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 78.

(48) Salins, Assimilation, p. 74.

(49) وجدت دراسة أجريت في عام 1977 أن «أقل من 30 في المائة من الأطفال المشاركين كانوا في الواقع محدودي القدرة في تحدث اللغة الإنجليزية، وأن ما يقرب من 86 في المائة من المشاريع تميل إلى إبقاء الأطفال في برامج التعليم ثنائي اللغة لفترة طويلة بعد أن يصبحوا قادرين على الانتقال إلى الفصول العادية التي تدرس باللغة الإنجليزية». وقد اقتبست ذلك من:

- Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p.23.

(50) Salins, Assimilation, p. 75.

(51) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 38.

(52) Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 10.

(53) Ibid., p. 16.

(54) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 66.

(55) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 16.

(56) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 73.

(57) المرجع السـابق. (لاحظ أن الدليل يستشهد بتواريخ تعود إلى 1983، ولذلك يكون الافتراض أعلى الآن).

(58) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 16.

(59) Meier and Stewart, The Politics of Hispanic Education, p. 38.

(60) Ibid., p. 73.

(61) Ibid., p. 77.

(62) Ibid., p. 82 (citation omitted).

(63) Harry Brighouse, 'Educational Equality and the Value of the Family" (unpublished paper), p. 4. See also Harry Brighouse, School Choice and Social Justice (New York: Oxford University Press, 2000), p. 121.

(64) Martha C. Nussbaum, Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), p. 85.

(65) Amy Gutmann, 'Children, Paternalism, and Education', Philosophy & Public Affairs 9 (1980),338 - 58, p. 349.

فالأشـخاص الذين يُظهرون درجة عالية من الاسـتقلال الذاتي، كما يفهمها المنظرون السياسـيون المعاصـرون، ربما تعتبرهم الجمعيـة الأمريكية للطب النفسي مختلين نفسيا، فقد جاء في أحدث إصداراتها من «الدليل التشخيصي والإحصائي» (الطبعة الرابعة)، «أن أعراض مشكلة الهوية (313.82)» تشمل «عدم اليقين حول... الأهداف الطويلة الأجل واختيار المهنة وأنماط الصداقة والتوجه والسلوك الجنسي والقيم الأخلاقية والولاءات الجماعية». انظر:

- Joe Sharkey, 'Word for Word', New York Times, 19 December 1999, Section 4, p. 7.

(66) Ibid., p. 351.

(67) John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), p.200.

(68) Gutmann, Democratic Education, p. 13, quoting John Dewey, 'The Child and the Curriculum' and 'The School and Society' (Chicago: University of Chicago Press, 1956), p. 7.

(69) Ibid., p. 14.

(70) Ibid., p. 39.

(71) Ibid.

(72) Ibid., p. 287.

(73) Harry Brighouse, 'Civic Education and Liberal Legitimacy', Ethics 108 (1998), 719 - 45, p. 734, emphases in original. See also Brighouse, School Choice and Social Justice (New York: Oxford University Press, 2000), chs 4 and 5.

(74) Ibid., p. 731.

(75) Nussbaum, Cultivating Humanity, esp. pp. 33 - 5.

(76) James Traub, 'Back to School', New York Times Book Review, 19 September 1999, p. 16; internal quotation from Alfie Kohn, The Schools Our Children Deserve: Moving Beyond Traditional Classrooms and 'Tougher Standards' (Boston: Houghton Miffiin, 1999).

(77) Ibid.

(78) Gutmann, Democratic Education, p. 111.

(79) Vivian S. Toy, 'Crew Wants Sex Offender Photos Removed', New York Times, 21 November 1998, p. B3.

(80) See Will Kymlicka, Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada (Toronto: Oxford University Press, 1998), esp. p. 162.

(81) Maureen Covell, 'Belgium: The Variability of Ethnic Relations', pp. 275 - 95 in John McGarry and Brendan O'Leary, eds, The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts (London: Routledge, 1993), p. 294.

(82) Kent Greenawalt, 'Quo Vadis: The Status and Prospects of "Tests" under the Religion Clause', The Supreme Court Review 1995 (Chicago: University of Chicago Press, 1996),323 - 91, p. 347.

(83) Ibid.

(84) Ibid.

(85) Gutmann, Democratic Education, p. 287.

(86) Ibid., p. 136.

(87) Ibid., pp. 287 - 8.

(88) Ibid., p. 298.

(89) Ibid., p. 287.

(90) Hochschild and Scovronick, 'One, Some and Many', p. 9.

(91) Ibid.

(92) William Galston, Liberal Purposes (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 221.

(93) Ibid., pp. 243 - 4.

(94) Brighouse, 'Civic Education and Liberal Legitimacy', pp. 724 - 5.

(95) Galston, Liberal Purposes, p. 244.

(96) Salins, Assimilation, p. 81.

(97) Ibid., pp. 81 - 2.

(98) For the first, see chapter 1 of Todd Gitlin, The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt, 1995); for the second, see Nathan Glazer, We Are All Multiculturalists Now (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), esp. ch. 2.

(99) Glazer, We Are All Multiculturalists Now, p. 76.

(100) توجد في مقررات ولاية نيويورك إشارة إلى أثر «الإيروكوا» أو «المواطنين الأصليين» على واضعي الدستور . نفس المرجع السابق، ص 41.

(101) Ibid., p. 54.

(102) Jeff Spinner, The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), p. 181.

(103) Glazer, We Are All Multiculturalists Now, pp. 13 - 14.

(104) Ibid., pp. 12 - 13.

(105) Ibid.

(106) Hochschild and Scovronick, 'One, Some and Many', p. 13.

(107) Glazer, We Are All Multiculturalists Now, p. 160, emphasis in original.

(108) Hochschild and Scovronick, 'One, Some and Many', p. 9.

(109) R. D. Grillo, Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 197, citing L. Black, New Ethnicities and Urban Culture: Racisms and Multiculture in Young Lives (London: UCL Press, 1996), p. 152.

(110) Hochschild and Scovronick, 'One, Some and Many', p. 7.

(111) Ibid.

(112) Ibid.

(113) Ibid., p. 15.

(114) تشدد نوسبوم على الطبيعة الملتبسة «للتعليم ثنائي الثقافة» في كتابها:

- Nussbaum, Cultivating Humanity, pp. 109 - 12.

(115) Hochschild and Scovronick, 'One, Some and Many', p. 14.

(116) Chandran Kukathas, 'Are There any Cultural Rights?', pp. 228 - 56 in Will Kym1icka, ed., The Rights of Minority Cultures (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 248.

(117) Ibid., p. 247.

(118) Ibid., internal quotations from Sebastian Poulter, 'Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights', International and Comparative Law Quarterly 36 (1987), 589 - 615, pp. 600 - 1.

(119) Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 151.

(120) Ibid., p. 152. .

(121) Yael Tamir, 'Siding with the Underdogs', pp. 47 - 52 in Susan Moller Okin with Respondents, Is Multiculturalism Bad for Women?, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 51.

(122) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 191 - 2.

(123) Ibid., p. 100.

(124) Ibid., p. 101.

(125) Stephen Macedo, 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism:

(126) The Case of God v. John Rawls', Ethics 105 (1995), 468 - 96, p. 489. 126 Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 102.

(127) Macedo, 'Liberal Civil Education', p. 489.

(128) Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 102.

(129) وهكذا يدفع سبينر (ibid.، pp. 105 – 8) بأنه ينبغي النظر إلى الأميش باعتبارهم «مواطنين جزئيين» وعلى هذا الأساس يتم إعفاؤهم من تعليم المواطنين الذي يدعو إليه بالنسبة إلى غيرهم.

(130) Galston, Liberal Purposes, p. 255.

(131) Burtt, 'In Defense of Yoder', p. 426.

(132) Ibid.

(133) Ibid.

(134) Mozert v. Hawkins County Board of Education, 827 F 2d 1058 (6th Circuit, 1987).

(135) Gutmann, 'Civic Education and Social Diversity', pp. 556 - 7.

(136) Ibid.

(137) Ibid.: as the Lollards (almost) asked: 'When Adam cooked / And Eve read

(138) Who was then the gently bred?' Ibid.

(139) Mozert v. Hawkins, p. 1077.

(140) Ibid., p. 1080.

(141) Macedo, 'Liberal Civil Education', p. 471.

(142) Spinner, The Boundaries of Citizenship, p. 107.

(143) Gutmann, Democratic Education, p. 298, referring to Galston, Liberal Purposes, pp. 224 - 7.

(144) Ibid.

(145) Ibid .

(146) Ibid., p. 101.

(147) Ibid.

(148) Ibid., pp. 103 - 4.

(149) Ibid., p. 102.

(150) Ibid., p. 102, internal quotation from Larry Laudan, 'Appendix B, Science at the Bar: Causes for Concern', pp. 149 - 54 in Jeffrie G. Murphy, Evolution, Morality and the Meaning of Life (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982), p. 154 (citation in Gutmann corrected).

(151) Stephen Holmes, 'Gag Rules or the Politics of Omission', pp. 19 - 58 in Jon Elster and Rune Slagstad, Constitutionalism and Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 54 - 5.

(152) Ibid., p. 55.

(153) (كتب علم الأحياء المدرسـيـة في ولاية الاباما ... يجب أن تحمل تحذيرا يقول في جزء منه: «لم يكن هناك أحد حاضرا عندما ظهرت الحياة للمرة الأولى على الأرض، ولذلك، فإن أي بيان حول أصول الحياة ينبغي أن يُعتبر نظرية، وليس حقيقة»).

- James Glanz, 'Science vs. the Bible: Debate Moves to the Cosmos', New York Times, 12 October 1999, pp. 1,40, p. 40.

(154) Albert 1. Menendez, Visions of Reality: What Fundamentalist Schools Teach (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993), p. l.

(155) اقتباس من:

Ibid., p120. William S. Pinkstan, Jr., Biology for Christian Schools, Teacher's Edition (Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1991), Book1, p.169.

(156) Pinkston, Biology for Christian Schools, Book 2, p. 612, cited on p. 122 of Menendez, Visions of Reality.

- (وهذا يبدو مثيرا للشـكوك مثل البدع المانوية، ولكن أرثوذكسية لاهوت جامعة بوب جونز أو غير ذلك من أمور اللاهوت ليست هي ما يعنيني هنا).

(157) Ibid., Book I, p. 169, cited on p. 120 of Menendez, Visions of Reality.

(158) Jan Anderson and Laurel Hicks, Beginnings of American Literature, Classics for Christians, vol. 3 (Pensacola, Fla.: Pensacola Christian College, A Beka Book Production, 1982), p. 385, quoted in Menendez, Visions of Reality, p. 96.

(159) Menendez, Visions of Reality, ch. 4, pp. 79 - 117.

(160) مقتبس من:

Ibid., p64. Glen Chambers and Gene Fisher، United States History for Christian Schools (Greenville, SC: Bob Jones University Press, 1982), p.559.

(161) Chambers and Fisher, United States History, p. 543.

كانـت جامعة بوب جونز تدافع عن سياسـتها، قبل الإلغـاء المفاجئ للحظر الذي فرضتـه علـى التعارف بين الأفراد مـن الأجناس المختلفة فـي 3 مارس 2000، مستشهدة بنوايا الله، كما تتجلى في تدمير برج بابل؛ فقد «جاء في بيان للجامعة نشرته على موقعها على شبكة الإنترنت «أن الله قد خلق الاختلافات العرقية كما خلق الفروق بين الجنسـين»، ولكن عندما أوقف الله البشـر عن بناء برج بابل ... فإنـه «فعل» ذلك لمنعهم من إقامة «حكومة عالمية واحـدة». وجاء في البيان الذي استند إلى قصص الكتاب المقدس (سفر التكوين، الإصحاح 10 والإصحاح 11)،

«أن الجامعة ترغب في أن تعفي الله من أي شـك وتجنب اتباع اي توجُه من شأنه أن يساعد جهود الإنسـان الحديثة لبناء مجتمع عالمي واحد يتكون من دين واحد واقتصاد واحد وحكومة واحدة وعرق واحد».

- Gustav Niebuhr, 'Bob Jones U. Drops its Ban on Interracial Student Dates', New York Times, 4 March 2000, p. A11.

وهذا يدل على أن إدانة الأمم المتحدة في كتب التاريخ المدرسية التي وضعتها الجامعة ليست مجرد انحراف ولكنها تعكس واحدا من مذاهبها الأساسية.

(162) State v. Whisner, 47 Ohio St. 2d. 181 (1976); summarized in Elizabeth Place 'Significant Legal Cases', pp. 263 - 73 in Kraybill, ed., The Amish and the State: pp.270 - l.

الفصل السابع

(1) للاطلاع على نقدي لاستخدام «الثقافة» كتفسير للمسألة انظر:

Brian Barry, Sociologists. Economists and Democracy (Chicago: University of Chicago Press, 1978 [reprint]).

(2) Jared Diamond, Guns, Germs and Steel (London: Vintage, 1998), p. 53.

(3) Ibid., pp. 53 - 4.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Hunters Put a Spin on the 'Seal Market', Independent, II March 1998, p. 11.

(6) Whalers Take Aim at Ban, Guardian, 20 October 1997, p. 11.

تُقتل الحيتان، بصورة عرضية، بطريقة وحشية جدا لأن قبيلة التشوكشي، وفقا للتقرير نفسه، قد أصبحت تفتقد فن إسقاط الحربة في قلب الحوت - ويفترض أنهم لن يكلفوا أنفسـهم عناء إعادة اكتسابها مرة أخرى؛ فقد أصبحـوا الآن، بدلا من اسـتخدام الحربة، يطلقون الدفعـة وراء الدفعة من الرصاص باسـتخدام الرشاشات السوفييتية القديمة نحو أجسام تلك المخلوقات المنحوسة حتى تموت في نهاية المطاف..

(7) Ibid.

(8) BBC Online Network, 24 May 1999, 'UK Urges Whaling Ban'.

(وأنا ممتن لفيليب بارفين على هذه النقطة).

(9) 'Whalers Take Aim at Ban.'

(10) Ibid.

(11) James Tully, Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 172.

(12) Ibid.

(13) «من المسلم به عموما أن الثقافات ليست كتلاً جامدة ظهرت مرة واحدة وإلى الأبد، مثلما كانت الرومانسية الوطنية في القرن التاسع عشر ستعتبرها، بل هي طرق قابلة ومتجاوبة لبناء المعنى، وتضغطها باستمرار متطلبات التغيير والتطوير وقوى مضادة تشدد على المثل العليا للنقاء الثقافي وتعارض التعبيرات والتفسيرات المُجَدَّدة». انظر:

- Charles Westin 'Temporal and Spatial Aspects of Multiculturality', pp. 53 - 84 in Rainer Baubock and John Rundell, eds, Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 61.

(14) Tully, Strange Multiplicity, p. 172, internal quotations from Avigail Eisenberg, The Politics of Individual and Group Difference in Canadian Jurisprudence', Canadian Journal of Political Science 27 (1994),3 - 21 p. 18.

(15) Ibid.

(16) Ian Shapiro, 'Group Aspirations and Democratic Politics', pp. 210 - 21 in Ian Shapiro and Casiano Hacker - Cordon, eds, Democracy's Edges (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 220.

(17) 'Anger Greets March Proposal', Independent, 18 October 1997, p. 12.

(18) Westin, 'Temporal and Spatial Aspects', p. 56.

(19) Jurgen Habermas, 'Struggles for Recognition in the Democratic Con· stitutional State', pp. 107 - 48 in Amy Gutmann, ed., Multiculturalism: Examln· ing the Politics of Recognition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 132.

(20) Dennis H. Wrong, 'Cultural Relativism as Ideology', Critical Review II (1997), 291 - 300, pp. 292 - 3.

(21) «تطورت فكرة «الثقافة» (بالألمانية «Kultur") في صراع مع مفهوم الحضارة العالمية الذي كان مرتبطا بفرنسا؛ فما كان الفرنسيون يفهمونه على أنه حضارة عالمية كان يُعتبر في ألمانيا مصدرا للخطر على الثقافات المحلية المميزة». انظر:

- Adam Kuper, Culture: The Anthropologists' Accounl (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 31.

(22) Daniel Weinstock, 'The Graying of Berlin', Critical Review II (1997),481 - 501, p.486.

(23) Arthur Gobineau, Essai sur l'inegalite des races humaines (1853 - 5), trans. The Inequality of Human Races (New York: G.P. Putnam's Sons, 1915).

(24) Wrong, 'Cultural Relativism', p. 293.

(25) Todd Gitlin, The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt, 1995), pp. 164 - 5.

(26) Kuper, Culture, p. 241.

(27) Gitlin, The Twilight of Common Dreams, p. 84.

(28) Tully, Strange Multiplicity, p. 17.

(29) Ibid., p. 203.

(30) Ibid., p. 204.

(31) Thomas Nagel, 'MacIntyre versus the Enlightenment', pp. 203 - 9 in Thomas Nagel, Other Minds: Critical Essays 1969 - 1994 (New York: Oxford University Press, 1995), p. 206.

(32) Tully, Strange Multiplicity, p. 186.

(33) Peter Jones, 'Political Theory and Cultural Diversity', Critical Review of International Social and Political Philosophy 1 (1998), 28 - 62, p. 44.

(34) «اللامقايسة التي تعنيني لامقايسة القيم: حيث إن احتمالية لامقايسة قيمة مادتين، أو خيرية خيارين، تعني أنه ليس أحدهما أفضل من الآخر، كما تعني أنهما غير متساويين». انظر:

- Joseph Raz, 'Incommensurability and Agency', pp. 110 - 50 in Ruth Chang, ed., Incommensurability, Incomparability and Practical Reason (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), p. 110.

(35) Quotations from John Gray, Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (London: Routledge, 1995), p. 79.

(36) Ibid., p. 127.

(37) Ibid., p. 133.

(38) Ibid., pp. 133, 83.

- تجب الإشــارة إلى أن غراي، شــأنه شــأن مايكل والزر، يُعــدل مفهومه عن الخصوصيــة الجذرية بأن يعتمد على «الحــد الأدنى من المحتوى العمومي للأخــلاق». ولكنــه، على خلاف والــزر، يقول بوضوح إنه ليســت لديه نية لمحاولة شــرح مصدر هذا المحتوى كما أنه لا يُصــرح بماهية هذا المحتوى (ibid.، p. 81). ولكن نظرا إلى أنه يقول إن النظام الحالي في الصين هو أحد «الأنظمة التي تستوفي بشكل واضح الحد الأدنى من المحتوى العمومي للأخلاق» (ibid.، p. 83)، فلا حاجة لنا إلى أن نتوقف عنده طويلا.

(39) للاطلاع على اعتراف تايلور بتأثير هيردر، راجع:

- Charles Taylor, Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism, ed. Guy Laforest (Montreal and Kingston: McGilUQueen's University Press, 1993), p.136.

(40) Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', pp. 25 - 73 in Gutmann, ed., Multiculturalism, p. 41, emphasis in original.

(41) Ibid.

(42) Ibid., p. 42.

(43) Ibid., pp. 66 - 71.

(44) Ibid., p. 42.

(45) Ibid., p. 71, emphasis in original.

(46) Ibid., emphasis in original.

(47) Ibid., p. 67.

(48) Robert Hughes, Culture of Complaint: The Fraying of America (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 201 - 2.

(49) Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 174.

(50) Tully, Strange Multiplicity, p. 190.

(51) Ibid., p. 189.

(52) Ibid.

(53) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), p. 441.

(54) Daniel Weinstock, 'How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled?', pp. 281 - 304 in Baubock and Rundell, eds, Blurred Boundaries, p. 298.

(55) Tully, Strange Multiplicity, p. 190, emphasis supplied.

(56) Rawls, A Theory of Justice, p. 441.

(57) Nancy L. Rosenblum, Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 353, emphasis in original.

(58) Ibid., p. 355.

(59) Ibid.

(60) Chapter 1 of Young's book is entitled 'Displacing the Distributive Paradigm'.

(61) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 152.

(62) Ibid., p. 23.

(63) Ibid., p. 87.

(64) Ibid., p. 120, my emphasis.

(65) Robert Fullinwider, 'Citizenship, Individualism and Democratic Politics', Ethics 105 (1995), 497 - 515, p. 503.

(66) This story is told by Hughes in Culture of Complaint, pp. 200 - 1.

(67) Fullinwider, 'Citizenship', p. 52.

(68) Jones, 'Political Theory', p. 45.

(69) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 16.

(70) Ibid.

(71) Ibid., p. 25.

(72) Ibid.

(73) Ibid.

(74) Ibid.

(75) Ibid.

(76) Ibid., p. 26.

(77) Ibid.

(78) Ibid., p. 161.

(79) Ibid.

(80) Ibid.

(81) هذه «المعالجة الطبية» لمعارضة المثلية الجنسية تناظرها «المعالجة الطبية» للمثلية الجنسية في حد ذاته، والتي أدت إلى ظهور حملة إعلانية من جانب اليمين المسيحي في أمريكا في العام 1997 «للدفاع عن علاج المثليين جنسيا»، الذين تم «تصويرهم على أنهم مرضى وبحاجة إلى العلاج». انظر:

- Andrew Sullivan, 'Going Down Screaming', New York Times Magazine, 11 October 1998, pp. 46 - - 91, p. 49.

(82) Nancy Fraser, 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post - Socialist" Age', New Left Review 212 (July/August 1995),68 - 93, p. 75.

(83) Ibid.

(84) Ibid., pp. 71 - 8.

(85) Sullivan, 'Going Down Screaming', p. 49.

(86) Ibid., p. 48.

(87) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 120.

(88) Christine Di Stefano, 'Feminist Attitudes towards Ethical Pluralism', paper delivered at the Ethikon Institute Conference on Ethical Pluralism, Civil Society, and Political Culture at La Jolla, California, 25 - 27 June 1999, p. 23.

(89) Ibid.

(90) Andrew Sullivan, 'What's so Bad about Hate?' New York Times Magazine, 26 September 1999, pp. 50 - 7, p. 54.

(91) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 162.

(92) Taylor, 'The Politics of Recognition', p. 63.

(93) Ibid.

(94) Ibid.

(95) See Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought (Boston, Mass.: Beacon Press, rev. edn, 1955), esp. ch. 9.

(96) Matthew Arnold, Culture and Anarchy, in Stefan Collini, ed., Culture and Anarchy and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp.64 - 5.

(97) See Gray, Enlightenment's Wake, pp. 83, 127; emphasis in original.

(98) Taylor, 'The Politics of Recognition' p. 63.

(99) Ibid.

(100) Ibid.

(101) Ibid.

(102) Ibid.

(103) Hughes, Culture of Complaint, p. 115.

(104) Martha C. Nussbaum, 'Human Capabilities, Female Human Beings', pp. 61 - 104 in Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover, eds, Women, Culture and Development: A Study

of Human Capabilities (Oxford: Clarendon Press, 1955), quotation from p. 65. The same passage is repeated in Martha C. Nussbaum, Sex and Social Justice (New York: Oxford University Press, 1999), p.35.

(105) Ibid.

(106) Ibid.

(107) Veit Bader, 'Egalitarian Multiculturalism: Institutional Separation and Cultural Pluralism', pp. 185 - 220 in Baubock and Rundell, eds, Blurred Boundaries, p. 201.

(108) Michael Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), p. 52;

وللاطلاع على عرض أكثر تفصيلا لوجه الشبه، راجع:

- Michael Walzer, Interpretation and Social Criticism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 14 - 16.

(109) Charles Jones, Global Justice: Defending Cosmopolitanism (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 194, n. 45.

(110) Jan Mayman, 'Aboriginal Artist Wins Race Case', Independent on Sunday, 22 March 1998, p. 17.

(111) Ibid.

(112) See Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 185:

- «يبدو من المؤكد أن تلقى الضغوط المبذولة للانتقال إلى الإسكان مقاومة من جانب الغالبيــة العظمى من الغجر الذين يعيشــون حاليا في بيوت متنقلة، (فلا يوجد الكثير من المســاكن المتاحة)، ولن تكون حدائق معظم المنازل مناسبة للغجر لكي ينفذوا فيها أنشطتهم الاقتصادية التقليدية، مثل أعمال الخردة المعدنية».

(113) Ibid., pp. 191 - 2.

الفصل الثامن

(1) Jennifer L. Hochschild and Nathan Scovronick, 'One, Some, and Many: The Problems of Democracy in Education Policy', paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Boston, September 1998, p. 18, n. 49.

(2) Ibid.

(3) Sebastian Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 385.

(4) توجــد مقتطفات من قانــون التعددية الثقافية الكندي فــي الملحق (A) في كتاب كيمليكا:

- Will Kymlicka, Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada (Toronto: Oxford University Press, 1998), Appendix A, pp. 184 - 6.

انظر أيضا:

- Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, pp. 382 - 3.

(5) Kymlicka, Finding Our Way, p. 185.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Ibid., p. 4.

(9) Ibid.

(10) Ibid.

(11) Ibid., pp. 3 - 4.

(12) Ibid., p. 4.

(13) تتضح طبيعة تأثير كيمليكا المحدودة في مقال نُشر في صحيفة «وول ستريت جورنــال» بتاريخ 27 مــارس 2000، تحت عنوان «فيلســوف بحذاء رياضي أحمر يكتســب تأثيرا كزعيم عالمي: من اســتونيا إلــى نيوزيلندا، الدول ذات الصراع العرقي تتجه إلى ويل كيمليكا» (كتبه باســكال زاتشــري). والمقصود بكلمة «الدول» هنا «السياســيين»: «فعلى الرغم من أن الأكاديميين يدرســون الســيد/ كيمليكا عــن كثب، فإنه يكاد يكون مجهــولا للجمهور العريض. بيد أن ... السياســيين في أوروبا وآســيا وأمريكا الشمالية قد بدأوا في استلهام أفكاره بشــأن أفضل الطرق التي يمكن بها للــدول أن تلبي مطالب الأقلية». الاقتباس مأخوذ من ص. 81.

(14) Charles R. Epp, ‹Do Bills of Rights Matter? The Canadian Charter of Rights and Freedoms›, American Political Science Review 90 (1996), 765 - 79, p. 770.

(15) Kymlicka, Finding Our Way, p. vii.

(16) Ibid.

(17) Ibid., p. 5.

(18) Poulter, Ethnicity, Law and Human Rights, p. 385.

(19) Adrian Favell, 'Applied Political Philosophy at the Rubicon: Will Kymlicka's Multicultural Citizenship', Ethical Theory and Moral Practice I (1998), 255 - 78, pp.262 - 3.

(20) Ibid., p. 263.

(21) Poulter, Ethniclty, Law and Human Rights, p. 137.

(22) Ibid.

(23) Ibid.

(24) Ibid., p. 134.

(25) Ibid., p. 294.

(26) Ibid., p. 295, n. 134.

(27) Noel Epstein, 'Bilingual Education in the United States: the "Either/Or" Mistake', pp. 85 - 109 in D. J. R. Bruckner, ed., Politics and Language: Spanish and English in the United States (Chicago: The University of Chicago Center for Public Policy, 1980), p. 87.

(28) Ibid., p. 99

(29) Ibid.

(30) Ibid., p. 89.

(31) Ibid., p. 103.

(32) Ibid., p. 92.

(33) Ibid., p. 93.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p. 94.

(36) Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 179 - 80.

(37) Ibid., p. 97.

(38) For a far more gross caricature, see John Gray, Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (London: Routledge, 1995), ch. 1.

(39) Young, Justice and Politics of Difference, p. 118.

(40) Ibid., p. 117, referring to Benjamin R. Barber, Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984).

(41) Ibid.

(42) Ibid., p. 119.

(43) Ibid., p. 184.

(44) Ibid.

(45) يبدو لي من المشكوك فيه أنه ينبغي للتحفظات الهندية أن تكون حرة، حيث إنها خاضعة للقانون الفدرالي، في تجاهل اللوائح العامة لاستخدام الأراضي الخاصة بالدولة التي يعيشون فيها، ولكن من المفترض أن هذا هو الموقف الذي ترغب يونغ في تأييده.

(46) من الصحيح أن صيغة التحررية التي يدعو إليها تشاندران كوكاثاس من شأنها أن تعطي أولياء الأمور تلك السلطة المطلقة في جميع هذه المسائل وغيرها، وإن كان ذلك يتم بسبل مختلفة: ففي مجتمعه المثالي، سيكون لجميع أولياء الأمور الحق في التصرف في أبنائهم كما يحلو لهم. ومع ذلك فإن نظرية كوكاثاس، كما قلت في الفصل الرابع، تصبح غير قابلة للتصديق إلى حد كبير بمجرد استيعاب آثارها تماما.

(47) في واقع الأمر، الرجال في الولايات المتحدة هم «مناصرون لحق الاختيار» بدرجة أكثر قليلا من النساء. (وأنا مدين لزميلي روبرت شابيرو بهذه المعلومات).

(48) K. Anthony Appiah, ‘Multicultural Misunderstanding’, New York Review of Books 44, 9 October 1997, p. 36.

(49) Young, Justice and the Politics of Difference, p. 40.

(50) يشير ويل كيمليكا إلى أن «القائمة التي وضعتها يونغ عن «الجماعات المظلومة» في الولايات المتحدة تبدو وكأنها تشمل 80 بالمائة من عدد السكان». انظر في ذلك:

- Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Clarendon Press, 1995) p. 145.

ولكن هذا لا يزال يبدو لي تقليلا كبيرا لمدى الظلم، وفقا لمعايير يونغ فالنساء يشكلن أكثر من نصف السكان، وإذا كنا نُعرِّف الصغار والكبار بأنهم - على الترتيب - من هم دون سن الرشد (18 سنة) وفوق سن الأهلية للحصول على معاش الضمان الاجتماعي (65 سنة)، فإن نسبة الذكور الذين يقعون في فئة أو أخرى سوف تقترب من النصف. ومن الربع أو ما يقارب الربع المتبقي من السكان، ينتمي نحو الثلث إلى جماعة أو أخرى من الجماعات العرقية أو الإثنية التي تصفهم يونغ بأنهم «مظلومون». (ويجب الأخذ في الاعتبار أن قائمتها تشمل الجماعات، مثل اليهود، التي لا يتم حساب أفرادها عادة ضمن الأقليات العرقية سواء كانت مظلومة أم لا). وإذا طرحنا من السدس المتبقي الذكور المثليين والمعاقين، ثم قدرنا

أن حوالي ربع النسبة الباقية ينتمون إلى الطبقة العاملة، فسوف نصل في نهاية المطاف إلى نحو 10 بالمائة من مجموع السكان وهم من يشكلون فئة غير المظلومين.

(51) Ibid.

(52) Ibid., p. 43.

(53) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 19.

(54) Ibid.

(55) Ibid., p. 199, n. 10.

(56) Ibid., p. 19.

(57) Ibid., p. 18.

(58) Kymlicka, Finding Our Way, p. 157.

(59) Kymlicka, Multicultural Citizenship, pp. 54 - 5.

(60) علــى حد تعبير نيل مــاك كورميك، فإنه «على الرغم من أن الحزب الوطني الاســكتلندي لا يحصل علــى الكثير من مقاعد البرلـان، فقد ظل بعد عام 1979 قــوة انتخابية كبيرة في السياســة الاســكتلندية... وكان هذا هو ما فرض ضرورة سياســية على حزب العمل بأن يحافظ على التزامه بالتفويض الاســكتلندي الذي كانت القيادة في لندن تبدي له – في أجســن أحوالها – حماسا فاترا» انظر:

- Neil MacCormick, 'The English Constitution, the British State, and the Scottish Anomaly', pp. 289 - 306 in Proceedings of the British Academy 101 (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 304.

(61) Ibid., p, 18.

(62) Kymlicka, Finding Our Way, p. 149.

(63) Ibid., p. 142. quoting Jeremy Webber, Reimagining Canada: Language. Culture, and Community and the Canadian Constitution (Montreal: McGill/Queen's University Press, 1994), pp. 142 - 3.

(64) Ibid., p. 143.

(65) Ibid.

(66) Ibid., quoted from Philip Resnick, 'Toward a Multination Federalism', in Leslie Seidle, ed., Seeking a New Canadian Partnership: Asymmetrical and Con federal Options (Montreal: Institute for Research on Public Policy, 1994). p. 77.

(67) Ibid.
(68) Ibid., p, 141.
(69) Ibid., p. 207, n. 22.
(70) Ibid., p. 141.
(71) Ibid.
(72) Ibid., p. 154.
(73) Ibid., p. 142.

(74) يخصص كيمليكا الفصلين العاشر والحادي عشر من كتابه «اكتشاف طريقنا» لفكرة «عدم التماثل»، فيما عدا الجزء المتعلق بحقوق السكان الأصليين.

(75) MacCormick, 'The English Constitution', p. 305.

(76) وبالمثل، يدفع ماك كورميك بأن نواب البرلمان الاسكتلندي لا يمكنهم أن يرفضوا بصورة مبررة المشاركة في اتخاذ القرارات التي لا تؤثر على دوائرهم الانتخابية: «فالحسابات البرلمانية سوف تجعل من الضروري أحيانا بالنسبة لهم أيضا أن يلعبوا دورا حاسما في المسائل الإنجليزية البحتة، إذا ما كانت الحكومة في السلطة من دون أغلبية بين ممثلي الدوائر الإنجليزية». انظر المرجع السابق.

(77) Kymlicka, Finding Our Way, p. 132.
(78) Ibid., p. 142.

(79) لا توجد آلية دستورية تكفل أن تعكس السياسات التي تنطبق على جميع أنحاء بلجيكا الأغلبية الفلمنكية والوالونية في الوقت نفسه. ولكن هناك اتفاقا قويا بهذا المعنى يدخل في صلب عملية تشكيل الحكومة. (انظر مناقشة بلجيكا في القسم 6 من الفصل السادس)

(80) Kymlicka, Finding Our Way, p. 4.

(81) للمزيد عن تحليل «اتفاق شارلوت تاون» على هذا المنوال، انظر:
- Patrick James, 'The Chain Store Paradox and Constitutional Politics in Canada', Journal of Theoretical Politics 11 (1999), 5 - 36.

(82) Ibid., pp. 29 - 30. 'Seven out of ten provinces [were] either evenly divided or opposed.' Ibid., p. 25.

(83) Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 18.

(84) كان العرق أيضا عاملا منظما في بعض المهن في القطاع الخاص، والتي يمكن السيطرة على الالتحاق بها عبر نظام التلمذة المهنية أو المحال التي توظف فقط أعضاء الاتحادات. غير أن الهدف في هذه الحالة أيضا كان هو المزايا الاقتصادية وليس الحفاظ على الثقافة المُميزة.

(85) John Rex, ‹Multiculturalism in Europe and North America›, pp. 15 - 33 in Wsevolod W. Isajiw, ed., Multiculturalism in North America and Europe: Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation (Toronto: Canadian Scholars' Press, 1997), p. 31.

(86) Favell, 'Applied Political Philosophy', p. 267.

(87) Kymlicka, Multicultural Citizenship, pp. 58 - 60.

(88) Ibid., p. 59.

(89) Ibid., p. 60; see also p. 25.

(90) Ibid.

(91) See Kymlicka, Finding Our Way, ch. 5.

(92) Ibid., p. 44.

(93) لقد ذكرت في الحاشية رقم (25) في الفصل الثالث أنه ربما يصدق ادعاء كيمليكا بدرجة أكبر فيما يتصل بكندا وأستراليا، حتى وإن ظل في هاتين الحالتين مبالغا فيه.

(94) Kymlicka, Finding Our Way, p. 44.

(95) Chandran Kukathas, 'Cultural Toleration', pp. 69 - 104 in Ian Shapiro and Will Kymlicka, eds, NOMOS 39: Ethnicity and Group Rights (New York: New York University Press, 1997), p. 88.

(96) لقد ذكرت في تصدير كتابنا هذا أنه يصعب الاحتجاج ببرهان الخُلف ضد التعددية الثقافية لأنه تقريبا لا يوجد أي اقتراح من السخف بحيث لا يمكن أن يقبل به بعض المدافعين عن التعددية الثقافية. وللاحتجاج بأنه «ليس من الواضح كيفية تماشي [حظر تعدد الزوجات] مع المبدأ العام القائل بأنه ينبغي أن تكون للبالغين القدرة على الدخول في أي عقود أو علاقات شخصية يختارونها»، فقد أشار اثنان من المنظرين السياسيين الكنديين إلى أنه «إذا كانت المشكلة هي عدم التماثل بين الرجل والمرأة، فإنه يبدو من الممكن معالجتها بوضع نظام قانوني يسمح للنساء والرجال على السواء بتعدد الأزواج، حتى إذا كان الرجال وحدهم، عند المسلمين، هم الذين يستفيدون من هذه الميزة». انظر:

- Joseph H. Carens and Melissa S. Williams, 'Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition', pp. 137 - 73 in Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 155, 156.

وعلى الرغم من ذلك فإن عدم التماثل المكروه هو عدم المساواة في السلطة في نطاق الزواج التعددي (سواء كان تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج) وعلى النقيض مما يؤكد عليه المؤلفان، فإن الناس في المجتمعات الغربية الليبرالية أحرار في تكوين أي شكل من أشكال العلاقات الشخصية التي يفضلونها، مع الخضوع لحظر سفاح القربى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي أشكال العلاقة التي يمكن تعريفها بأنها زواج قائم لأغراض قانونية؟ أما الحجة ضد تعدد الزوجات فهي أنه لا ينبغي الاعتراف بالأشكال غير المتكافئة من الناحية المنهجية؛ فالعيب في الرق هو أنه علاقة غير متكافئة من الناحية القانونية. ويرى المؤلفان أن التخلص من «عدم التماثل» الذي يجعل البيض وحدهم هم الذين يمكن أن يكونوا ملاكا ويجعل السود وحدهم هم الذين يمكن أن يكونوا عبيدا كان من شأنه الا يجعل العبودية مقبولة. إن جوهر الزواج التعددي في شكله المعتاد (أي تعدد الزوجات) هو أن يكون بمقدور الزوج اتخاذ زوجات أخريات دون الحصول على موافقة الزوجات الحاليات وطلاق أي زوجة من دون موافقة الأخريات. وحتى لو كان لكل زوجة الحق في الطلاق مثلما هو للزوج، سوف يظل هناك عدم تماثل بنيوي مهم لأنه لا يمكن لزوجة أن «تُطلق» زوجة أخرى إذا وجدت أن تلك الزوجة الأخرى تجعل الزواج غير محتمل. وليس من الواضح على الإطلاق كيف يمكن توسيع هذا النظام غير المتكافئ في أساسه بحيث يكون متاحا لكل من الرجال والنساء على حد السواء. ولكن إذا افترضنا أن الزواج يمكن أن يكون إما متعدد الزوجات وإما متعدد الأزواج، ولكن ليس كلاهما في ذات الوقت، فهل يمكن للزوج الأول أن يتزوج من زوج/زوجة أخرى مبادرة من ذاته أو من ذاتها وبالتالي يتمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها الرجل في إطار النموذج القياسي لتعدد الزوجات؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما الذي يحدث؟ من الممكن أن نتصور وجود بديل مساواتي حقيقي يمكن لأي زوج فيه أن يتزوج من أزواج آخرين، وهؤلاء بدورهم يمكن أن يتزوجوا من آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكن ليس من الضروري أن تكون حاصلا على درجة الدكتوراه في نظرية الاختيار الاجتماعي لكي تعرف لماذا لا تعتبر هذه الخطة جيدة، خاصة إذا تساءلنا كيف يمكن تطبيق المساواة في حقوق الطلاق في إطار مثل هذا النظام. وهل يستطيع أي عضو من أعضاء هذه المجموعة التي تتكون من عدد من الرجال وعدد من النساء أن يبدأ إجراءات لطرد أي عضو آخر؟ وهل سيوافق الجميع، ما عدا المطرود المقترح؟ أم سيُتخذ القرار بأغلبية الأصوات؟ إن فكرة المساواة في تعدد الزوجات برمتها هي محض هراء.

(97) Employment Division, Department of Human Resources v. Smith, 494 US 872 (1990), p. 884.

(98) Ibid.

(99) Ibid., p. 890

(100) Favell, 'Applied Political Philosophy', p. 267.

(101) See especially William Julius Wilson, The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

(102) James Traub, 'Schools are not the Answer', New York Times Magazine, 16, January 2000, pp. 52 - 91, p. 57.

(103) Ibid.

(104) See ibid., p. 81.

(105) Ibid., p. 91.

(106) «إن السبب في رسوب الأطفال في مدرسة ماكدونو [وهي المدرسة التي تم اقتباس رأي ناظرها في النص] وفي كل مدرسة ابتدائية أخرى في هارتفورد، في حين كان الأطفال في الضواحي الثرية التي بدأت للتو على الجانب الآخر من غرب هارتفورد مزدهرين، لم يكن هو أن المدارس في هارتفورد كانت سيئة وأن المدارس في الضواحي كانت جيدة، بل هو أن كل مجموعة من الأطفال كانت تكرر أنماطا وتتبع آليات تأسست داخل عقولها قبل وصولهم إلى المدرسة». المرجع السابق نفسه.

(107) Ibid., p. 90.

(108) W. G. Runciman, "Is There Always an Underclass", pp273-87 in Proceedings of British Academy 101, p.286.

(109) ينسب أورويل العبارة إلى ويندهام لويس: فالطبقة العاملة الانجليزية، على حد تعبير السيد ويندهام لويس، «تُعرف من لسانها».

انظر في ذلك:

George Orwell, 'The English People', pp. 16 - 56 in Sonia Orwell and Ian Angus, eds, The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, vol. 3 (Harmondsworth, Mddx: Penguin Books, 1970 [1968]), p. 19.

ومع ذلك، فإن هذا التعبير قد أصبح مرتبطا بأورويل على نحو وثيق - الذي لم يذكر، بالصدفة، إشارة إلى مؤلف لويس الذي ظهر فيه المصطلح لأول مرة.

(110) T. S. Eliot, Four Quartets, 'East Coker' (London: Faber and Faber, 1959), p. 23.

(111) Iris Marion Young, 'Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict', pp. 155 - 76 in Will Kymlicka, ed., The Rights of Minority Cultures (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 155.

(112) Ibid" p, 156.

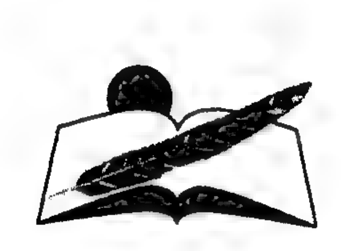
(113) Ibid,

(114) Ibid., p. 155.

(115) لم تكن المشكلة السياسية لتحدث لو أن نظام القبول التفضيلي كان يشمل الأبناء الذين يُشكل أولياء أمورهم أكثر من نصف عدد السكان. ولكن مزايا هذه الخطة نادرا ما ستتسحب إلى أبناء أولياء الأمور الأفقر، الذين كانوا سيدخلون في منافسة مع الكثير من المرشحين ذوي الاستعداد الأفضل. ومن الواضح، على أي حال، أن باترسون يتصور نظام القبول التفضيلي على أنه يغطي أقلية صغيرة نسبيا - ربما أفقر 10 أو 15 بالمائة من السكان.

(116) Todd Gitlin, The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt, 1995), p. 237.

(117) Yasmin Alibhai - Brown, 'Some of the Worst Prejudice Can Be Found among the Ethnic Minorities', Independent, 10 February 2000, p. II.



المؤلف في سطور

بريان باري

* ولد في 13 يناير 1936 وتوفي 10 مارس 2009.
* عمل أستاذا للفلسفة السياسية بجامعة كولومبيا وأستاذا للعلوم السياسية بكلية الاقتصاد في لندن.
* حصل على جائزة «جوان سكايت للعلوم السياسية» في العام 2001.
* حاضر في قسمي الفلسفة السياسية والعلوم السياسية في جامعة شيكاغو.
* عمل محررا لدورية Ethics المتخصصة في الفلسفة السياسية والأخلاقية.
* يُعد من أبرز المنظرين السياسيين المعاصرين، حيث صدرت له كتب مهمة في المناظرات المعاصرة في نظرية الديموقراطية ونظريات العدالة الاجتماعية.
* نُشر كتابه «نظرية ليبرالية في العدالة» في العام 1973، وهو من الكتب المؤثرة في نظرية العدالة، ثم طوَّر مشروعه النقدي متعدد الأجزاء بسلسلة من الكتب البارزة، وهي «نظريات العدالة الاجتماعية» (1989)، و«العدالة بوصفها حيادا» (1995)، ثم «لماذا تعدُّ العدالة الاجتماعية مهمة؟» (2005)، وهو يمزج فيها جميعها نظرية العدالة الاجتماعية السائدة مع اكتشافات العلم الاجتماعي.
* له إسهامات في النظرية الديموقراطية، حيث نشر له كتاب «علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد والديموقراطية» (1970)، وكتاب «الديموقراطية والسلطة والعدالة» (1989).

المترجم في سطور

كمال المصري

* باحث ومترجم في الدراسات الإنسانية.
* تخرج في كلية الآداب - قسم الأدب الإنجليزي في العام 2002.

* حصل على دبلوم الترجمة الفورية والتحريرية في العام 2004.
* حصل على الدبلوم العام في التربية في العام 2005.
* حصل على ليسانس الآداب في الفلسفة في العام 2007.
* يعد رسالة ماجستير في الفلسفة الحديثة عن «فلسفة الدين عند هيجل»، كما يعد لدكتوراه التخصص في الفلسفة السياسية.
* صدرت له العديد من الترجمات الأدبية منها: مسرحية «دوقة مالفي» لجون وبستر (2006)، ومسرحية «عدو الشعب» لهنريك إبسن (2007)، ومسرحية «سوناتا الشبح» لأوجست ستريندبرج (2007). كما صدرت له ترجمات لأعمال فكرية منها: «العلم وصنعته» لألان شالمرز (2007)، و«الشركة التي غيرت العالم» لنك روبنز (2008). وله عدد من الترجمات قيد الطبع منها «الأدلة على وجود الله» لهيجل، و«موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» لإدوارد تسلر. و«يوجا الكارما» لسري سوامي سيفاندا.
* له عدد من الترجمات في مجالات البحث العلمي منها: التنمية القائمة على المعرفة، الطاقة الشمسية، العمارة الخضراء، والتعليم المعماري.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك). الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية. المترجمة أو المؤلفة. من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

هذا الكتاب

هذا الكتاب يقدم نقدا للتعددية الثقافية من وجهة نظر ليبرالية مساواتية. ويُركز المؤلف بريان باري في سياق الكتاب على سياسات متنوعة تُطرح تحت مسمى التعددية الثقافية، ويقدم الحجج على تنافر تلك السياسات مع مبادئ المساواتية الليبرالية. وينظم المؤلف حجته في ثلاثة أقسام: يتناول في أولها المسائل الخاصة بالمساواة في المعاملة. ويناقش في هذا السياق الدعم الذي تتلقاه بعض جماعات الأقليات والاستثناءات القانونية التي يتمتع بها أفراد جماعات الأقليات، ثم يقدم تحليلا للدور الذي تمارسه الهوية في المناظرات السياسية النظرية. وفي القسم التالي يتناول باري بالبحث والتحليل مطالب الجماعات؛ وفي هذا السياق يناقش حدود حرية تكوين الجماعات وحقوق الجماعات الدينية في الاستثناء من القوانين المناهضة للتمييز، إلى جانب مسائل تتعلق بالتعليم الثقافي والديني. ويتناول القسم الأخير من الكتاب مسائل سياسة التعددية الثقافية والإمبريالية الثقافية.

وتتلخص الحجة الرئيسية التي يقدمها باري في أنه ليس من الممكن محاربة التمييز وعدم المساواة بفرض أنواع أخرى من التمييز المضاد، وأن الحل الوحيد هو المساواة الليبرالية.

ويكتسب هذا الكتاب أهميته من كونه أول نقد منهجي للتعددية الثقافية، كما أنه يُفند مطالب التعددية الثقافية الخاصة بالاستثناءات، ويقدم حلولا بديلة.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 351 - 4
رقم الإيداع (2011/706)